Die

Grundbegriffe der Psychologie Herbarts

in ihrem

empirischen und metaphysischen Zusammenhang.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

Hohen philosophischen Facultät der Universität Basel

vorgelegt

von

HEINRICH SCHUPP
genannt Falk Schupp.

aus Darmstadt (Hessen).

Darmstadt.
Buchdruckerei von H. Uhde.
1896.

Die

Grundbegriffe der Psychologie Herbarts

in ihrem

empirischen und metaphysischen Zusammenhang.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

Hohen philosophischen Facultät der Universität Basel

vorgelegt

von

HEINRICH SCHUPP
genannt Falk Schupp.

aus Darmstadt (Hessen).

Darmstadt.
Buchdruckerei von H. Uhde.
1896.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548622_0029

Meinen lieben Eltern

zugeeignet.

Inhaltsübersicht.

I. Einleitung . . . . . pg. 1 — 6

II. Die Grundbegriffe der empirischen Psychologie Herbarts „ 7—29

III. Die Grundbegriffe der metaphysischen Psychologie Herbarts „ 30—55

IV. Ergebnisse . . . . . „ 55—56

V. Quellenhinweise und Anmerkungen . . . . . „ 57—60

Einleitung.

Während bereits im vorigen Jahrhundert sich die empirische Naturforschung von der Betrachtung der allgemeinen Principien, der Naturphilosophie, mehr und mehr abgelöst hat, ist ein Gleiches mit der Psychologie nicht der Fall gewesen. In der That haben einer solchen Scheidung Hindernisse mannigfacher Art und nicht zum geringsten tief eingewurzelte Vorurteile im Wege gestanden, so dass es erst unserem Jahrhundert und besonders den letzten Jahrzehnten desselben vorbehalten war, diese Unterscheidung einzuleiten.[1]) Im Sinne unserer Aufgabe wollen wir nicht versäumen, kurz die Motive zu erörtern, welche historisch die Unselbständigkeit der Psychologie bedingt haben. Als Hauptgrund muss angesehen werden, dass schon seit Plato die Psychologie vorwiegend das Baumaterial und nicht selten auch die bevorzugte Baustätte für die metaphysische Speculation abgegeben hat. Zwar schien schon das 18. Jahrhundert mit der Erstarkung und dem Vordringen der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode auch eine grundsätzliche Wandlung in der Psychologie vorzubereiten; allein es kam nicht über die ersten Ansätze hinaus. Man glaubte der Forderung empirischer Forschung vollauf gerecht zu werden, indem man sich in einer ausgedehnten Thatsachenbeschreibung des psychischen Geschehens erging[2]) und besonders darauf bedacht war, merkwürdige Einzelheiten descriptiv festzulegen. Der Niederschlag dieser Bestrebungen war jedoch so ausserordentlich gering, dass dort von einer empirischen Psychologie als Einzelwissenschaft nicht die Rede sein kann, da nicht eine einzige Gesetzmässigkeit psychologischen Geschehens wirklich festgestellt wurde. Der psychologische Empirismus dieser Art war mehr allgemeine Tendenz als Methode; sein Ertrag, der in anderer Hinsicht recht reich war, kam wesentlich der ästhetischen Geistesströmung zu Gute.

Das feste Band, welches die Psychologie traditionell mit der Metaphysik zusammenhielt, wurde durch diese Empirie nur wenig gelockert. Nach dem Vorgang Christian Wolffs, dessen bestimmender Einfluss die Zeit so sehr beherrschte, dass selbst Kant sich ihm nicht ganz zu entziehen vermochte, teilte man die Psychologie in eine rationale und empirische, wovon die erstere vorwiegend die metaphysische Grundlegung, die letztere dagegen die Materialerbringung durch Thatsachenbeschreibung zu besorgen hatte. In seiner empirischen Psychologie hatte Wolff die Lehre von den Seelenvermögen aufgestellt, die dann in der Folge zu den verhängnissvollsten Vorurteilen führen sollte, welche sich der Entfaltung der Psychologie entgegen stellten. Denn der Begriff des Seelenvermögens, wie er ihn formulirt hatte, sollte nicht nur als Abstraction Geltung haben, nicht nur als solche zur Classification der complexen Seelenthatsachen dienen, sondern zugleich auch das Mittel zu deren Erklärung abgeben. Er unterschied deren zwei: das Erkenntniss- und das Begehrungsvermögen, denen später noch ein drittes, das Gefühlsvermögen, von Tetens[3]) zugesellt und auch von Kant angenommen wurde. Diese Vermögenstheorie war jedoch wenig mehr als ein fruchtlos im Kreise sich drehendes Spiel mit Worten. So ist es denn auch verständlich, dass Kant[4]) der Psychologie den Rang einer Wissenschaft überhaupt absprach, und mit Gründen zu belegen versuchte, warum sie das auch in Zukunft nicht sollte werden können. Lasse sich doch weder Mathematik auf die Thatsachen des Bewusstseins anwenden, noch experimentell auf die Seele Anderer wirken, in einer Disciplin sei aber nur so viel an Wissenschaft, als sie fähig sei mathematisch demonstrirt zu werden.

Hier ist der Punkt berührt, an welchem Herbarts grosse Verdienste um die Verselbständigung der Psychologie geschichtlich einsetzen.[5]) Sein Streben ging dahin, aus der Psychologie, die (nach seiner Auffassung) nur ein »Blendwerk« sei, das man fortschaffen müsse, eine Erfahrungswissenschaft zu machen.[6]) Mit Nachdruck wies er daher auf deren echte, unentbehrliche Materialquellen hin: »Innere Wahrnehmung, Umgang mit Menschen auf verschiedener Bildungsstufe, die Beobachtungen des Erziehers und Staatsmannes, die Darstellungen der Reisenden,

Geschichtsschreiber, Dichter und Moralisten, endlich die Erfahrungen an Irren, Kranken und Tieren geben den Stoff der Psychologie.« Er versuchte auch zu zeigen, dass sehr wohl Mathematik auf die Bewusstseinsvorgänge anwendbar sei, da die psychischen Phänomene nicht nur in der Zeit ablaufen, sondern auch verschiedene Intensitätsgrade besitzen.[7]) Von dem anderen bedeutsamen Hilfsmittel der Erfahrungswissenschaften, dem Experiment, glaubte Herbart dagegen absehen zu müssen, indem er, ein wissenschaftliches Vorurteil seiner Zeit aufnehmend, erklärte: »Psychologie darf mit Menschen nicht experimentiren, und künstliche Werkzeuge gibt es für sie nicht. Desto sorgfältiger wird die Hilfe der Rechnung zu benutzen sein.«[8]) Dass Rechnung und Experiment complementäre Methoden sind, welche einzeln angewandt bei einem Erfahrungsgebiet nicht zur Geltung kommen können, wurde ihm nicht bewusst. Da ihm somit die Messung fehlte, so glaubte er einen anderen Weg einschlagen zu können, der ihm die zur mathematischen Behandlung nötigen Grössen lieferte. Wie dies im Besonderen geschehen, werden wir später Gelegenheit haben zu erörtern; hier in der knappen, historischen Umrahmung ist es nur nötig, allgemein zu bemerken, dass er dies durch eine metaphysische Fundamentirung zu erreichen suchte.

Wir sehen also, dass in dieser merkwürdigen Denkergestalt zwei scharf einander entgegengesetzte Richtungen in einem System zu einer seltsamen Vereinigung sich finden.[9]) Auf der einen Seite die kräftige Tendenz zur Empirie, auf der anderen die Fortdauer der alten Metaphysik, modificirt zwar und für das beabsichtigte Ziel zugerichtet, aber im wesentlichen unverkürzt erhalten. So ist es denn begreiflich dass aus diesem System ganz verschiedene wissenschaftliche Richtungen ihre Antriebe entnehmen und, unter fortgesetzter Kritik, bis in unsere Gegenwart hinein sich fortpflanzen konnten.[10]) Ein Strom von Anregungen, die in bejahendem Sinn und eng an die Metaphysik Herbarts sich anlehnten, ergoss sich auf die psychologische Forschung. Besonders in einem Gebiet der angewandten Psychologie, der Pädagogik, ist Herbarts Einfluss noch heute vorherrschend. Auch seine Metaphysik, welche selbst von seinen eigenen Schülern zu Gunsten der anderen

von ihm angebahnten Disciplinen vernachlässigt wurde und daher lange nur im engeren Kreise deutscher philosophischer Arbeit bekannt und wirksam war, findet sogar in Frankreich die ihr zustehende Würdigung, wovon neben Ribots verdienstvoller Vorarbeit insbesondere das mit eindringendem Verständniss abgefasste Werk von Marcel Mauxion Zeugniss ablegt.[10])

Ganz besonders aber wirkte Herbarts psychologische Theorie in der Gestalt, welche ihr sein Schüler Volkmann gegeben,[11]) auf Fechner und Wundt, die Schöpfer der experimentellen Psychologie, ein. Es ist daher erklärlich, dass bei dem neu erstarkenden metaphysischen Interesse, welches sich geltend zu machen beginnt und sich wesentlich von den Resultaten der empirischen Psychologie nährt, auch die von Herbart zu Grunde gelegten, metaphysischen Voraussetzungen wieder zu neuer Wirksamkeit erwachen. Nur mit dem Unterschied, dass sie nicht mehr Voraussetzungen, sondern hypothetische Folgen sind, welche eine philosophische Psychologie an die einzelwissenschaftliche, empirische anknüpft. Allerdings weisen die neu sich erhebenden metaphysischen Anschauungen nach einer der Herbart'schen vielfach entgegengesetzten Richtung. Während Herbart das ganze bewusste, seelische Geschehen auf die Vorgänge des Vorstellungsmechanismus reducirt und damit die Vorstellungen als das Wesentliche und Ursprüngliche ansieht, glaubt die neuere Metaphysik in dem Willen das prävalirende Moment aufzeigen zu können. Der intellectualistischen Psychologie Herbarts stellt sich somit eine andere, voluntaristische gegenüber, welche sich als eine aus den Thatsachen der Biologie entstandene Sonderausbildung des entwicklungsgeschichtlichen Grundgedankens auffassen lässt. Unter diesem Gesichtswinkel wollen wir versuchen, die Grundbegriffe und Grundprobleme der Herbartschen Psychologie kritisch zu durchmustern.

Eines scheint uns dabei einer besonderen Betonung zu bedürfen. Es ist seit mehreren Lustren bei fast allen, welche über Herbart geschrieben haben und nicht einfach zu seiner Schule gerechnet werden wollten, ständiger Gebrauch geworden, ihre Kritik mit der Versicherung zu beginnen, dass sie durchaus nur »geschichtlich« verfahren wollten. Diese rein geschichtliche

Beurteilung schliesst eine Voraussetzung in sich, welche wir nachdrücklich abweisen zu müssen glauben. Sie will nämlich besagen, dass der Philosoph, dessen Ideenkreis man so zu betrachten sich veranlasst sieht, keinen thatsächlichen Bezug zur Gegenwart mehr habe. Um nur diese eine namhaft zu machen, so verweisen wir auf die verdienstvolle Schrift von Capesius, »Die Metaphysik Herbarts«,[12]) in welcher der Autor seine Beschäftigung mit Herbarts System aus dem Grund rechtfertigen zu müssen glaubt, »aus dem man selbst dem obscursten Scholastiker mit Eifer sich zuwendet, nämlich dem des geschichtlichen Interesses«. Wir glauben dem gegenüber betonen zu sollen, dass wir Herbarts Lehre nicht für ein totes Museumsobject philosophiegeschichtlicher Registrirkunst halten, sondern ihr gerade darum lebendige Wirkung zuerkennen, weil die Grundbegriffe der gegenwärtigen Anschauungen erst durch den Contrast, den sie vielfach zu jenen bilden, sich heraus zu bilden und zu läutern vermögen.

Wenn die vorliegende Arbeit einer formalen Vorerörterung bedarf, so betrifft diese lediglich ihre Einteilung. Die Spaltung in einen empirischen und metaphysischen Teil könnte das Vorurteil erwecken, als ob wir beabsichtigten, den alten Zopf der Priorität alles Rationalen hier weiter zu flechten. Wir denken jedoch, dass unsere Voranstellung der empirischen Psychologie es zur Genüge anzeigt, dass wir bereit sind, ihr der psychologischen Metaphysik gegenüber dieselbe relative Sonderstellung einzuräumen, welche die Naturwissenschaft, gegenüber der Naturphilosophie, seit Langem besitzt. Wie die Naturwissenschaft vorerst ohne Rücksicht auf die letztere zu ihren Erfahrungsresultaten gelangt, so muss auch der empirischen Psychologie zugestanden werden, ihre Beobachtungen unbevormundet zu machen. Aber wie die analysirende Thätigkeit der Naturwissenschaft doch als Ausgleich immer wieder eine synthetische, concentrirende Denkarbeit erfordert, welche die Naturphilosophie zu leisten hat,[13]) so muss, will die empirische Psychologie nicht aus unvermittelten psychologischen Thatsachen bestehen, sich an sie immer wieder die metaphysische Arbeit anschliessen, um die Ergebnisse des ersteren zu sichten. Wie die Naturphilosophie eine kritische Untersuchung der empirischen

Grundbegriffe vollzieht, welche die Naturwissenschaft als allgemeine Voraussetzungen verwendet, ohne sich um deren vorgängige Prüfung zu kümmern, so fällt der metaphysischen Psychologie dieselbe Aufgabe auf dem Gebiete des seelischen Geschehens zu. Sind es dort die Begriffe der Materie, Kraft, Energie und Bewegung, ferner die allgemeinen Theorien des Atomismus, der Descendenzlehre und der mechanistischen oder vitalistischen Auslegung der Lebensvorgänge, so sind es hier die der Seele, des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, der Apperception und der Aufmerksamkeit, ferner die allgemeinen Theorien des Intellectualismus, des Voluntarismus, der Substanzialität oder der Actualität, welche sich der philosophischen Denkarbeit entgegenstellen und von ihr Lösung erheischen. In diesem Sinne, und nur in diesem, werden wir, nach einer Beurteilung der Grundbegriffe von Herbarts empirischer Psychologie, eine Kritik seiner metaphysisch-psychologischen Grundbegriffe vornehmen, wie sie sich bei der Durcharbeitung der Werke dieses Denkers nach Massgabe unserer philosophischen Einsichten uns als nothwendig aufgedrängt hat.

Die Grundbegriffe der empirischen Psychologie Herbarts.

Obwohl Herbarts psychologisches System vollständig in den alten metaphysischen Begriffen wurzelt, indem er den Seinsbegriff auf die Seele überträgt und dann logisch analysirend vorgeht, erscheint es uns aus dem angeführten Grunde besser angebracht, zunächst die Grundbegriffe seiner empirischen Psychologie zu betrachten und erst nach Abschluss dieser Erörterung an die seiner metaphysischen Psychologie heranzutreten. Im Gegensatz zu Herbart[14]) selbst und fast der gesamten Kritik, welche bis jetzt an seinen Arbeiten geübt worden ist, sind wir der Meinung, dass auch bei negativem Ausfall der Beurteilung der metaphysischen Voraussetzungen die empirischen Grundbegriffe nicht notgedrungen mit entwertet zu werden brauchen. Dieser so beliebten Ansicht scheint uns der allgemeine, logische Grund entgegengestellt werden zu können, dass unter bestimmten Umständen aus unrichtigen Prämissen doch ein richtiger Schluss abgeleitet werden kann. Ein ähnlicher Standpunkt wurde bisher nur verteidigungsweise von einem Schüler Herbarts, von Th. Lipps, eingenommen: er gab die metaphysischen Voraussetzungen preis, um die wichtigsten empirischen halten zu können.[15])

Da die analytische Psychologie Herbarts darauf gerichtet ist, die psychischen Erfahrungsergebnisse in mathematisch-mechanischer Weise zu deuten, und er unter Ablehnung der Seelenvermögensbegriffe nichts als Vorstellungen und Verhältnisse derselben zu einander kennt, so haben wir zunächst die

Aufgabe, ein Bild dieses Vorstellungsmechanismus zu entwerfen um sodann denselben auf seine Bedingungen prüfen zu können.

Vorstellungen sind nach Herbart Selbsterhaltungen der Seele, welche durch das Zusammensein mit anderen Realen in ihr entstehen, und welche die ihr eigentümliche Abwehr der Störungen bilden, die sie eben durch jenes Zusammensein erleidet. Allerdings verlangt er, dass man sich diesen Vorgang nicht so denke, als wenn die Seele einen Stoff von aussen her erhielte, die Vorstellungen sind nur „vervielfältigte Ausdrücke für die eigne innere Qualität der Seele.“ [16]) Sie sind ursprünglich so vollkommen einfach, wie die Seelenqualität selbst; weil sie jedoch in einem Wesen beisammen sind, zeigen sie vielfältige Beziehungen zu einander, welche sich auf zwei Elementarerscheinungen, Hemmung und Verschmelzung, zurückführen lassen. Indem nun Vorstellungen einander widerstehen oder sich verschmelzen, werden sie zu Kräften, welche nach der Analogie von Stoss und Druck aufgefasst werden können. [17]) Die siegende wird bewusst; die Frage ist, was aus der unterliegenden wird? Wird sie vernichtet? Das ist aus doppeltem Grunde unmöglich, einmal im Sinne der physicalischen Analogie, welche dann wertlos wäre, dann aber auch aus dem metaphysischen Grund, dass sie als Merkmal eines einfachen Wesens demselben nicht genommen werden kann, ohne es selbst ganz verschwinden zu lassen. Das Vorstellen gibt also, wenn es im Streit unterliegt, nach und wandelt sich in »ein Streben vorzustellen« [18]) um. Weicht dann aber das Hinderniss, so tritt die Vorstellung durch ihr eigenes Streben wieder hervor und wird bewusst, während sie vorher unbewusst war. Dieses kräfteartige Spiel der Vorstellungen bezeichnet Herbart als den Vorstellungsmechanismus; derselbe wird in zwei Teile geschieden durch eine Grenzlinie, welche das Bewusste von dem Unbewussten trennt und Schwelle des Bewusstseins genannt wird. [19]) Wird nun eine Vorstellung nur zum Teil in ein Streben vorzustellen umgewandelt, so ist dieser Teil doch nicht als ein abgeschnittenes, sondern als ein nur verdunkeltes Stück der Vorstellung anzusehen. Ebendasselbe gilt umgekehrt von den Resten nach der Hemmung. An der Schwelle des Bewusstseins befindet sich eine Vorstellung dann, wenn

sie bei dem leisesten Nachgeben der Hemmung aus dem latenten, in den bewussten Zustand übergeht. Vorstellungen sind im Gleichgewicht, wenn »der notwendigen Hemmung unter ihnen gerade Genüge geschehen ist«,[20]) was mit anderem Ausdruck soviel bedeutet: wenn die Hemmung sich so weit vollzogen hat, wie es ihre Intensität und der Grad ihres Gegensatzes erfordert. Dies tritt aber nie plötzlich ein, sondern vollzieht sich wie das Einstellen einer empfindlichen Apothekerwage unter langhindauerndem Schwanken. Das Resultat ergibt den statischen Punkt. Ueber den Vorstellungsmechanismus im besonderen ist dann folgendes zu bemerken. Gleiche Vorstellungen verschmelzen beim Zusammentreffen im Bewusstsein zu einer verstärkten Vorstellung. Disparate Vorstellungen, wie die sinnfälligen Merkmale eines Gegenstandes (Farbe, Geschmack, Duft einer Orange) compliciren sich zu einer zusammengesetzten Vorstellung, ohne sich an Qualität und Intensität Abbruch zu thun.[21]) Conträre Vorstellungen (wie hell und dunkel, voll und leer) hemmen einander, insoweit sie einander entgegengesetzt sind, verschmelzen aber, insoweit das nicht der Fall ist. Der Wechsel der Vorstellungen aus Latenz zum Bewusstwerden heisst Reproduction, und zwar kann dieselbe eine unmittelbare oder eine mittelbare sein. Unmittelbar nennt sie Herbart, wenn die Vorstellung nach dem Wegfall der Hemmung frei in das Bewusstsein steigt, mittelbar, wenn sie erst mit Hülfe anderer, mit denen sie eng verbunden war, dieses Ziel erreicht.

Wie treten nun neue Vorstellungen in diesen Mechanismus ein, und wodurch vermögen sich ältere in denselben in hervorragender Weise und so ausgiebig zu behaupten, wie es uns die Erfahrung zeigt? Wie also kommt, — um die psychologische Terminologie anzuwenden — Apperception und Aufmerksamkeit zu Stand? Betrachten wir den Seelenzustand eines erwachsenen Menschen! In ihm finden wir eine beträchtliche Menge von Vorstellungen, in engerer und weiterer Verknüpfung zu einem Gewebe zusammengefügt. Versucht eine neue Vorstellung einzutreten, so findet sie entweder in dem Vorhandenen Vorstellungen oder ganze Complexe solcher, die ihr verwandt sind, dann verschmilzt sie mit denselben, das Vorhandene mehr oder weniger nuancirend. Trifft sie jedoch unter dem im Bewusst-

sein Vorhandenen nichts ihr Aehnliches vorgebildet, so wird sie abgewiesen, d. h. nicht appercipirt. Bei der Apperception selbst aber verhält sich die eindringende Vorstellung vorwiegend passiv, indem die schon vorhandenen das an ihr nicht Assimilirbare hemmen, den Rest jedoch in sch verschmelzen. Diesen Process nennt Herbart Apperception; er vollzieht sich nicht nur neuen Vorstellungen gegenüber, er kann sich geradeso an älteren, schwach oder unzureichend verknüpften Vorstellungen abspielen, die von einem grossen und mächtigen Complex eingeschmolzen werden.

Mit der Apperception, diesem Hauptact seelischer Thätigkeit, hängt die als Aufmerksamkeit benannte Erscheinung eng zusammen. Diese ist nach Herbart das dauernde Vorwalten einer Vorstellung oder eines Vorstellungscomplexes im Bewusstsein. Sie kommt hauptsächlich dann zu Stande, wenn eine Vorstellung durch ältere, wohl befestigte Complexe appercipirt wird. Durch diese Einschmelzung vermag sie sich dann gegen ihre Hemmungen kräftiger im Bewusstsein zu erhalten, als es ihr sonst möglich gewesen wäre.

Von der Function des Vorstellungsmechanismus werden wir zu der Frage nach seinem Product hingeleitet. Ganz besonders interessiren uns die Vorstellungsinhalte, welche man Begriffe und Urteile nennt. Wie also denkt der Herbartsche Vorstellungsmechanismus? Herbart antwortet: [22]) wir denken, indem wir die Vorstellungen mit einander verknüpfen, nicht nur nach den räumlichen und zeitlichen Anordnungen, wie sie im Bewusstsein zusammentreffen, sondern indem wir diese Verknüpfung nach ihren Inhalten vollziehen. Das Denken bedarf jedoch, wie er ausdrücklich hervorhebt, keines besonderen thätigen Anteils der Seele, es ereignet sich immanent nach den Gesetzen des Vorstellungsverlaufes. Philosophisch aufgefasst, müssen wir also nach Herbart das »cogito«, das »ich denke«, ersetzen durch »cogitat«, »es denkt«, nämlich der Mechanismus.

Begriffe entstehen nun als mechanische Vorstellungscomplexe, die durch den Läuterungsprocess von Reproduction, Verschmelzung und Hemmung sich zu einer Totalvorstellung verdichten. Herbart bringt zur Verdeutlichung dieses Vorganges folgendes Beispiel: »Wir haben ein und denselben

Menschen in allerlei Stellungen, mit verschiedener Miene und Kleidung, an verschiedenen Orten gesehen. Wir sehen ihn noch einmal, oder nur sein Name wird genannt: die Totalvorstellung von diesem Menschen, welche nun hervortritt, ist der Begriff desselben.[23]) Auf dieselbe Art, wie von einem einzelnen Objecte, bilden sich die Totalvorstellungen auch von verschiedenen Einzeldingen derselben Art oder Gattung. Ein ähnliches Verfahren, wie es Herbart für die Bildung von Totalvorstellungen annimmt, verwendet man nach Galtons Vorgang zur Erlangung von mechanischen Typen. Handelt es sich z. B. darum, den Typus des Schauspielers oder des Arztes festzustellen, so werden eine grosse Anzahl von Individuen dieser Art rasch nach einander auf derselben photographischen Platte aufgenommen. Die ihnen gemeinsamen Züge treten dadurch immer stärker hervor, während die individuellen oder zufälligen erlöschen. Es entsteht so in der That ein Durchschnittsbild, »in welchem das Gleichartige ein bedeutendes Uebergewicht über dem Verschiedenartigen erlangt,« [24]) also genau dasselbe, was Herbart für seine Totalvorstellungen annimmt.

Aus den Totalvorstellungen, die er unklarer Weise bald den Begriffen identisch setzt, bald als das Material bezeichnet, aus dem diese entstammen, sollen, wenn wir die letztere Ansicht festhalten, dann nach Herbarts letzterer Auffassung die Begriffe *entstehen*, deren Vorhandensein in streng logischem Sinn er allerdings bestreitet, indem er ihnen nur den Werth logischer Ideale zuerkennt.[25]) Auch giebt es nur einen Bereich, in dem solche Begriffe wenigstens annäherungsweise vorkommen, die Wissenschaften. Die Psychologie ist jedoch nach Herbarts Meinung nicht im Stand, den Ursprung ächt allgemeiner Begriffe nachzuweisen; ihr solches zuzumuten, hiesse sie mit einem durchaus »verkehrt gestellten Problem belasten«.

In den Wissenschaften aber entstehen Begriffe auf deductivem Wege durch das Urteil. Dasselbe ist nach Herbart in jedem Apperceptionsprocess in der primitivsten Form enthalten. Und selbst das reife Urteil, welches die Logik kennt, verläugnet seinen Ursprung nicht; es ist lediglich ein durch das Hinzutreten gewisser Bedingungen complicirter Apperceptionsvorgang. Jede sich wiederholende Wahrnehmung ist also psychologisch

nach Herbart ein keimartiges Urteil, wenn auch die grammatische Form desselben fehlt, und die Apperception sich so unmerklich vollzieht, dass weder die beiden Factoren, noch der Act ihrer Verschmelzung deutlich werden. Die neue Wahrnehmung muss dann als das Subject, die ältere, reproducirte, als das Prädicat, und als Copula der Vorgang der Verknüpfung angesehen werden. Zur ausgestalteten Form des logischen Urteils wird der Apperceptionsact jedoch erst, wenn die Verschmelzung der Subjects- und der Prädicatsvorstellung irgendwie erschwert wird, sodass die beiden Glieder so sichtbar werden, dass der nachfolgende Verschmelzungsvorgang dadurch bewusst wird. Entweder drängen sich dann mehrere Prädicatsvorstellungen zu einem Subject und hemmen sich dadurch gegenseitig oder abwechselungsweise, oder aber Subject und Prädicat selbst hemmen sich anfänglich gegenseitig. Im ersteren Falle entstehen bejahende, im letzteren verneinende Urteile. Aus einer ähnlichen Function des Vorstellungsmechanismus lässt Herbart auch den logischen Schluss entstehen; doch sehen wir von einer ausführlicheren Wiedergabe seiner Entstehungsweise ab, da unser psychologisches Interesse daran nur gering ist, indem bei ihm keine neue Seiten des Vorstellungsmechanismus offenbar werden.

Hiemit haben wir die das Vorstellungsleben betreffenden, principiellen Anschauungen Herbarts in ihren Grundlinien vorgetragen. Eine vorwiegend empirische Beurteilung nun, hat unseres Erachtens zunächst davon auszugehen, ob die von Herbart behauptete und durchgeführte Analogie, d. h. die Vergleichung der Vorstellungen mit Kräften [26]), auf welche Mathematik angewandt werden kann, Berechtigung hat? Wir haben dazu nicht nötig, in mathematische Erörterungen specieller Natur einzutreten, da wir es als nicht zu der vorgesteckten Aufgabe gehörig ansehen müssen, lediglich diesen oder jenen Berechnungsfehler diesseits der Gesammtvoraussetzung nachzuweisen, sondern unmittelbar über diese selbst zu verhandeln haben.[27]) Ausserdem ist jenes nicht allein von Seiten seiner Schüler, allen voran von Drobisch im positiven Sinne, sondern besonders von seinen zahlreichen gegnerischen Kritikern, worunter Albert Friedr. Lange genannt zu werden verdient,[28]) in vollständiger Weise geschehen.

Man wird sich dabei vergegenwärtigen müssen, welche

hohe Stellung die Mathematik in der wissenschaftlichen Weltauffassung Herbarts einnimmt. Sie ist ihm die einzige Wissenschaft, die nicht nur unmittelbare Ueberzeugung in sich trägt, sondern diese auch auf die Gegenstände ausdehnt, auf welche man sie anwenden kann, und zwar vornehmlich darum, weil in ihr die Elementarbegriffe mit vollkommener Genauigkeit bestimmt sind.[29]) Dazu kam noch ein anderes, methodologisches Postulat, welches er als Erster an die Psychologie herantrug, indem er verlangte, dass eine jede brauchbare Theorie nur rein quantitative, keine qualitativen Bestimmungen enthalten dürfe, weil nur dann die Möglichkeit gegeben sei, sie mit den Thatsachen der Erfahrung genau zu vergleichen.

Zieht man den von Herbart vorgefundenen Bestand der Psychologie in Betracht, so waren diese beiden Forderungen so ziemlich die aussichtslosesten, welche denkbar waren. Entbehrte doch die Psychologie nicht nur vollständig aller wirklichen Elemente, es waren auch noch die vermeintlichen Elementarbegriffe durch qualitative Schranken von einander gesondert. Das erstere war aus dem Object dieser Wissenschaft ja ohne Weiteres begreiflich, indem dasselbe sich nicht dinghaft unterscheiden lässt, wie die Gegenstände aller anderen Wissenschaften, sondern sich immer nur in Complexen darbietet, von denen man zwar hypothetisch annahm, dass sie weiter zerlegbar sein würden und auf eine gemeinsame Quelle hindeuteten, aber nicht im entferntesten absehen konnte, wie diese zu erschliessen sei.

Was die Anwendung der Mathematik ohne Experiment anbelangt, so wusste Herbart die stärkeren Bedenken geschickt zu beseitigen und den möglichen Haupteinwand durch einen Aehnlichkeitshinweis auf die Methode eines anderen Gebietes zu entkräften. Diese Bedenken lauteten, dass es, um Mathematik anwenden zu können, solcher Elemente bedürfte, welche sich rechnend benutzen liessen; zugleich aber müssten dieselben qualitativ von derselben Beschaffenheit sein, sich also nur quantitativ unterscheiden. Herbart verwies auf die Vorstellungen: in ihnen habe man diejenigen psychischen Elemente zu erblicken, aus denen sich alles Geschehen der Seele zusammensetze. Er schreibt daher allen Vorstellungen

dieselbe Beschaffenheit zu und rechtfertigt das mit einem metaphysischen Grund sie seien Merkmale eines einfachen Wesensund daher selber einfach. Denn wollte man annehmen, sie seien von unterschiedener Qualität, so müsste das Wesen, dem sie inhäriren, zusammengesetzt sein. Dies widerstreite jedoch dem Grundbegriff von der einfachen Seele und sei daher abzuweisen.

Ob die Vorstellungen wirklich als Elemente des Seelenlebens gelten können, werden wir später metaphysisch zu untersuchen haben. Es wird sich zeigen, dass das nicht der Fall sein kann. Dagegen lässt sich die zweite Annahme bereits hier, innerhalb der empirischen, Voraussetzungen mit dem Hinweis erschüttern, dass die Vorstellungen (wenn nämlich die Vorstellungsinhalte gemeint sein sollen) nicht qualitativ gleich sind und es selbst bei Herbart nicht sein können, da es sonst unerfindlich wäre, wie der Gegensatz zwischen den Vorstellungen aufgefasst werden könne, in Folge dessen sich die Vorstellungen hemmen und widerstehen? Doch gewiss als ein qualitativer Unterschied. Denn wollte er den Gegensatz in die Vorstellungsthätigkeit hinausgeschoben haben, so wäre der Widerspruch ebenso wenig behoben.

Wie aber konnte aus diesen qualitativ gleichen Elementen das Spiel des Vorstellungsmechanismus construirt werden, wenn ihm das Wichtigste fehlte, die bestimmten Grössen? Mittelst der Selbstbeobachtung, welche damals noch als wichtigste psychologische Forschungsmethode galt, waren sie niemals zu erlangen; Experimente an anderen Menschen, um etwa durch mittelbare Beobachtung zum Ziele zu kommen, galten seinen Zeitgenossen als unthunlich, ein Vorurteil, welches er, wie bereits erwähnt, angenommen hatte. So blieb ihm nichts Anderes übrig, als sich Annäherungswerte speculativ zu construiren. Es fragte sich nur, ob dann Mathematik noch fruchtbar angewandt werden konnte? Herbart bejahte es mit Entschiedenheit und suchte es mit dem Hinweis auf die Astronomie zu unterstützen. Ja, er wusste dieses Gleichnis in so glänzender Dialectik vorzutragen, dass es lange währte, bis eine rücksichtslose Kritik dessen Beweiskraft anzuzweifeln begann. Wir geben diese Ausführungen Herbarts, zugleich

als einen Beleg seiner hohen philosophischen Begabung, alle Gedanken einem bestimmten Endzweck zuzubiegen, hier im Auszug wieder:[30]) »Man sieht nicht ein, welches Maasstabes sich Jemand bedienen könnte, um das Geistige in uns, das Wechselnde in unsern Vorstellungen Gefühlen und Begierden, seiner Grösse nach zu bestimmen und zu vergleichen. Unsre Gedanken sind schneller wie der Blitz; wie sollten wir ihre Bahn beobachten und verzeichnen? Die menschlichen Launen sind so flüchtig wie der Wind, die Stimmungen so ungewiss wie das Wetter; wer kann hier gegebene Grössen finden, die sich unter das Gesetz einer mathematischen Regelmässigkeit bringen liessen? Wo man aber nicht messen kann, da kann man auch nicht rechnen; folglich ist es nicht möglich, in psychologischen Untersuchungen, sich der Mathematik zu bedienen. — So lautet der Syllogismus, welcher sich aus dem Kleben an dem Gewohnten und aus einer augenscheinlichen Unwahrheit zusammensetzt. Es ist nämlich, um beim letzten anzufangen, ganz falsch, dass man nur da rechnen könne, wo man zuvor gemessen hat. Gerade im Gegentheil! Jedes hypothetisch angenommene, ja selbst jedes anerkannt unrichtige Gesetz einer Grössenverbindung lässt sich berechnen; und man muss bei tief verborgenen, aber wichtigen Gegenständen sich so lange in Hypothesen versuchen und die Folgen, welche aus denselben fliessen würden, so genau durch Rechnung untersuchen, bis man findet, welche von den verschiedenen Hypothesen mit der Erfahrung zusammentrifft. So versuchten die älteren Astronomen excentrische Kreise, und Kepler versuchte die Elipse, um darauf die Bewegungen der Planeten zurückzuführen, der nämliche verglich die Quadrate der Umlaufszeiten mit den Würfeln der mittlern, ehe er deren Uebereinstimmung fand; dessgleichen versuchte Newton, ob eine Gravitation, umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung, hinreiche, den Mond in seiner Bahn um die Erde zu erhalten, hätte aber diese Voraussetzung nicht genügt, so würde er eine andre Potenz, etwa den Würfel oder die vierte oder fünfte Potenz der Entfernung zum Grunde gelegt, und die Folgen daraus abgeleitet haben, um sie mit den Erfahrungen zu vergleichen. Das eben ist die grösste Wohlthat der Mathematik, dass man

lange vorher, ehe man hinreichende Erfahrungen besitzt, die Möglichkeiten überschauen kann, in deren Gebiet irgendwo die Wirklichkeit liegen muss: daher man denn auch sehr unvollkommene Andeutungen der Erfahrungen benutzen kann, um sich mindestens von den gröbsten Irrthümern zu befreien.«

Herbart übersieht hiebei einen grundlegenden Unterschied: er unterscheidet nicht hinreichend zwischen mechanischer Naturcausalität und der Causalität des geistigen Geschehens. Denn zwar sind die Objecte der Astronomie jedem experimentellen Eingriff entrückt, aber sie sind uns in zwiefacher Function gegeben, räumlich und zeitlich, und lassen daher stereometrische Constructionen zu, auf deren Richtigkeit gewisse in beiden Anschauungsformen gegebene Ereignisse eine sichere Probe gestatten, wie Mondfinsternisse, Venusdurchgang u. a. Die Thatsachen der Psychologie aber spielen nur in einer Anschauungsform, der zeitlichen, ferner sind sie für jeden Betrachter nur ein einziges Mal unmittelbar gegeben, nämlich nur in seinem eigenen Bewusstsein. An seinen Mitmenschen kann er sie nicht direct und anschaulich erfassen, sondern nur indirect und unvollkommen an jenen körperlichen Aeusserungen, welche sie begleiten, erraten. Das also, was in der Astronomie die persönliche Gleichung heisst und durch mathematische Nachconstruction die Beobachtungsfehler ausschalten hilft, ist hier für jeden Beobachter anders gegeben, ohne dass ein Verfahren möglich wäre, die Fehler auszugleichen. Daher kann die mathematische Methode ohne Experiment im günstigsten Falle zu dieser oder jener plausibeln Hypothese führen, die aber ohne dieselbe ebensogut rein speculativ konnte gefunden und aufgestellt werden.

Treten wir nun in die besonderen Bedingungen des Vorstellungsmechanismus ein, so ergibt sich, dass auch hierin die Hauptvoraussetzung nicht aufrecht erhaltbar ist. Herbart behauptet, dass die gleichartigen Theile der Vorstellungen, welche durch Perception desselben Sinnes entstanden sind, sich nicht hemmen, sondern mit einander verschmelzen; dass ferner bei gleichen Gegensätzen verschiedener Vorstellungen die Hemmungen ihren Intensitäten umgekehrt proportional, und bei gleichen Intensitäten die Hemmung jeder einzelnen Vor-

stellung der Summe der Contraste, in denen sie zu anderen Vorstellungen steht, direct proportional sei. Damit lässt sich allerdings jedes beliebige Hemmungsverhältniss algebraisch feststellen; aber was damit noch nicht gewonnen wird, ist ein Anhaltspunkt über das Verhalten der Vorstellungen im Bewusstsein. Dazu müsste man die Gesammtintensität des Vorstellens kennen, die nach erfolgtem Hemmungsact das Bewusstsein repräsentirt. Ueber diese jedoch kann kein sicherer Aufschluss gegeben werden. Herbart hilft sich mit einer speculativen Annahme, indem er decretirt, dass man die absolute Summe der Hemmungen als möglichst klein anzusetzen habe. Diese Hypothese wäre aber nur dann richtig, wenn sich alle Vorstellungen gegen jene eine richteten, der die kleinste Contrastsumme gegenübersteht. Dies ist aber nicht gut anzunehmen; denn stehen zwei Vorstellungen a und b im Kampf, und es tritt eine dritte c hinzu, so kann die Hemmungssumme der ersten beiden durch den Neuankömmling nur dann und insoweit alterirt werden, als dieses c selbst wieder a und b hemmt oder von ihnen gehemmt wird[31]).

Mit seinem Versuch, rein psychologische Intensitäten an einander zu messen, musste also Herbart scheitern; an dieser Erkenntniss vermag auch der wohlgemeinte Einwurf des besten Verteidigers Herbartscher Psychologie, Volkmann[32]), dass es sich hier nicht darum handle, concrete Zustände zu messen, sondern nur Verhältnisse zu bestimmen, nichts zu ändern. Die seelischen Verhältnisse sind eben wesentlich qualitativer Art, und man müsste, um die Intensitäten gegen einander abschätzen zu können, eben erst eine absolute Intensität kennen. Wäre nun aber auch eine solche bekannt, so hätten wir zwar einen Schritt voran gethan, wären aber noch nicht am Ziel angelangt. Denn es würde auch fernerhin jeder Massstab fehlen, nach welchem wir den Unterschied der Intensitäten bemessen könnten, da man nicht darüber entscheiden kann, wie viel mal die absolute Intensität in einer anderen enthalten ist.

Hier kehrt sich der Grundirrtum der Herbartschen empirischen Psychologie deutlich heraus, eben der, dass er bildliche oder abstracte Bezeichnungen, wie Hemmung, Verschmelzung, Zuspitzung, Wölbung[33]) nicht als Metapher auffasst, sondern den

Vorstellungen als reelle Verhältnisse gewaltsam aufprägt. Wenn man für diesen grundsätzlichen Fehler eine zutreffende kritische Bezeichnung suchte, so könnte er nicht besser als mit einem Lieblingsausdruck Herbarts getroffen werden, den er mit Vorliebe gegen andere schleudert, der aber nunmehr auf ihn zurückprallend, den Urheber selbst trifft: »Erschleichung«[34]).

Eine besondere Betrachtung haben wir den Inhalten des Bewusstseins zu widmen, welche durch den Vorstellungsmechanismus zu Stande kommen können. Herbart unterschied deren dreierlei, Totalvorstellungen, Begriffe und Urteile. Die ersteren sollen gewissermassen die Rohproducte darstellen, aus denen die Begriffe entstehen, wie aus dem Erz das Eisen. Die Frage ist, ob ein solcher Vorstellungsmechanismus wirklich Begriffe zu schaffen vermag. Es musste Herbarts scharfem Blick nicht entgangen sein, dass einer solchen Auslegung unüberwindliche Hindernisse sich entgegen stellen. Er betritt daher einen einfacheren Weg, der aber sehr bald sich als Sackgasse, nicht als Ausweg darstellt: er leugnet das Vorhandensein ächter Begriffe überhaupt, freilich nicht ohne eine Einschränkung, durch welche er allzuscharfen Consequenzen entgegenzutreten hoffte. Er behauptet nur, »in streng logischem Sinne« könne es keine Begriffe geben. Aber ist das nicht ein viel gröberer Cirkel, als der, den er selbst im Fichteschen »Ich« mit zenonischer Dialectik aufgedeckt? Denn wenn es einen streng logischen Sinn gibt, so gründet er sich auf klare, ächte Begriffe, also auf ebendasselbe, was Herbart zu leugnen versucht. An diesem Verstoss gegen das erste, allgemeine Denkgesetz, das principium identitatis et contradictionis, der auch einem so ausgezeichneten Logiker, wie Herbart es war, passiren konnte, wird zugleich offenbar, wie schwierig es ist, mit höheren Abstractionen einwandfrei zu arbeiten.

Dass der Vorstellungsmechanismus in der That keine Begriffe zu Stande bringen kann, ergibt auch eine andere allgemeine Betrachtung, welche wir jedoch in den metaphysischen Theil verweisen, da dieselbe die Grundbegriffe der Apperception und der Aufmerksamkeit voraussetzt, über welche vorher noch zu handeln sein wird.

Es bleibt uns nunmehr noch übrig, die specielle Auffas-

sung, welche Herbart von den Gemütszuständen vertritt, einer Beurteilung zu unterwerfen. »Die Seele«, unterscheidet Herbart, »wird Geist genannt, sofern sie vorstellt und denkt, Gemüt, sofern sie fühlt und begehrt.«[35]) Die mannigfachen Gemütszustände, die Gefühle und Begierden entstehen aus den Vorstellungen, indem deren Bewegungen einander begünstigen oder erschweren oder hindern. »Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen, Zustände der Seele nur, insofern die Vorstellungen eben ihre Vorstellungen sind«. Sie sind nur Arten und Weisen, wie unsere Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden. Daher hebt Herbart hervor, dass sie »wandelbare[36]), vorübergehende« Zustände seien, während die Vorstellungen selbst bleiben.

Ueberschauen wir zunächst seine Lehre vom Gefühl. Was in ihm sich manifestirt, behauptet Herbart, ist nichts von dem Vorstellungsinhalt, denn dieser gehört dem Vorstellen allein an, es ist vielmehr nur »die Art und Weise, wie das Vorstellen sich ereignet«. Gefühle entstehen also nach ihm, wenn eine Vorstellung eine Hemmung erleidet oder aus diesem Druck sich befreit, oder wenn sie von einer anderen Vorstellung eine Förderung erfährt. Wird z. B. die Vorstellung o durch die Vorstellungen m, n, p, mit denen sie früher verknüpft war, ins Bewusstsein gehoben, gleichzeitig aber von anderen, entgegengesetzten Vorstellungen, mit denen sie im Bewusstsein zusammentrifft, gehemmt, so gerät sie nach Herbart in einen Zustand der Spannung oder der Klemme. In diesem Zustand der Klemme ist die Vorstellung o der »Sitz eines unangenehmen Gefühles.«[37]) Verstärken sich nun die Hülfen der Vorstellung derart, dass sie die Hemmung überwinden kann, so weicht die Spannung, und es entsteht in ihr ein Lustgefühl.

Die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühle hängt nun von dem Grade der Hemmung, Spannung oder Förderung ab, welche dem Vorstellen einer einzelnen Vorstellung oder eines Complexes solcher widerfährt. Da ferner die Gefühle bewusste Vorgänge sind, haben sie ihren Sitz nur in solchen Vorstellungen, welche gerade im Bewusstsein sind, darin steigen oder sinken, nie aber in solchen, welche unter die Bewusstseinsschwelle hinabgedrückt worden sind. Wenn es daher nicht

immer gelingt, ein jedes Gefühl in einer Vorstellung zu localisiren, so erklärt sich das daher, dass dieselben häufig in solchen Vorstellungen wurzeln, auf welche unsere Aufmerksamkeit gerade nicht gerichtet ist, also in dem weniger deutlich erhellten Teil der bewussten Vorstellungscomplexe.[38])

Eine andere, dem Gefühl verwandte Modification des Vorstellens, »eine Art und Weise, wie das Vorstellen sich ereignet«, ist nach Herbart das Begehren. Wird eine Vorstellung durch eine andere oder einen Complex solcher, welche in höherem Klarheitsgrade vorhanden sind, gehemmt, dann aber durch eine neue Vorstellung oder Verschmelzungsmasse, mit der sie sich zu associiren vermag, gehoben, sodass die erst niedergedrückte sich mehr und mehr gegen die Hemmungen erhebt und sich zu grösserer Klarheit emporarbeitet, so befindet sie sich in einem Thätigkeitszustand, welcher als Begehren bewusst wird. Das Begehren ist also eine Bewusstseinsform, in welcher das Emporarbeiten einer Vorstellung zum Bewusstsein kommt. Die Stärke des Begehrens ist einerseits bedingt durch die Kraft der hemmenden Vorstellungen selbst, andererseits durch die wachsende Energie der steigenden Vorstellung und ihrer etwaigen Hülfen. In dem Augenblick, in welchem die gegen den Widerstand ansteigende Vorstellung diesen überwunden hat, kommt das Begehren zum Stillstand, es hat seine Befriedigung gefunden. Das Ende eines Begehrungsactes ist nach Herbart das klare Vorstellen des Inhaltes der begehrten Vorstellung; »keine Begierde kann mehr, als eine klare Vorstellung ihres Gegenstandes erlangen.« Jede Begierde wird befriedigt durch neues Gegebenwerden ihres Objectes. Von dem Gefühl unterscheidet Herbart das Begehren so, dass er letzteres als eine Art fortschreitender Bewegung, ein Emporsteigen, gedacht wissen will, während das erstere als ein ruhender oder ein um einen gegebenen Punkt oscillirender Zustand angesehen werden soll. Im Begehren giebt es nun auch Stillstände, und zwar dann, wenn die hemmende Kraft Spannung genug erlangt hat. Diese Stillstände können jedoch durch neue Ausbrüche des Begehrens beendet werden, sobald neu gegebene oder erweckte Vorstellungen zu der gehemmten hinzutreten. Diese Pausen sind dann als unangenehme Gefühle aufzufassen, sie können jedoch von so

kurzer Dauer sein, dass sie nicht bemerkt werden, sodass man das Begehren als fortdauernd ansieht.

Was das Verhältniss des Begehrens zum Gefühl anlangt, so verwirft Herbart die Auffassung, welche die Gefühle als die Ursachen des Begehrens ansieht und lässt als dessen Urheber nur die Vorstellungen gelten. Wohl aber leugnet er nicht, dass Gefühle und Begehrungen innig mit einander verbunden sind; jedoch will er das nur so aufgefasst haben, dass die ersteren nur das Begehren begleiten oder ihm nachfolgen, ohne dass eine causale Beziehung angenommen werden dürfte. Nur eine, aber sehr wichtige Ausnahme glaubt er dabei hinsichtlich der Gefühle des Angenehmen und des Unangenehmen zulassen zu müssen: »die unbezweifelte Thatsache, dass wir das Angenehme begehren und das Unangenehme fliehen, leitet unseren Blick in eine Tiefe hinein, zu der wir kein Licht oder doch nur einen äusserst schwachen Schimmer mitnehmen können.«[39])

Indem wir jetzt zur Beurteilung dieser Herbartschen Anschauungen vom Gemüt schreiten, sind wir genötigt, mehr in die Einzelthatsachen einzutreten, da uns hierin auf ihnen das Hauptgewicht zu liegen scheint. Wir haben ein Gleiches bei der Betrachtung des Vorstellungsmechanismus im engeren Sinne darum unterlassen, weil gerade diese Seite der Herbartschen Lehre in der vorhandenen Literatur uns erschöpfend behandelt zu sein schien.

Gefühle sind also bei Herbart secundäre Producte des Kampfes zwischen den Vorstellungen. Es entsteht somit die Frage: wie verhalten sich die Gefühle gegenüber der Seele? Dass sie dieser nur mittelbar angehören, ist mit dieser Auffassung ohne Weiteres gegeben, damit ist aber das Verhalten der Seele ihnen gegenüber noch nicht bestimmt. Zunächst ist es ein Rätsel, wie überhaupt Gefühle entstehen und zum Bewusstsein kommen können? Sind sie in den Elementen, in den Vorstellungen, latent enthalten, und werden sie ihnen nur, wie der Funke dem Kiesel, bei starker Friction entlockt? Dann gehen die Vorstellungen notwendig ihres elementaren Characters verlustig; denn dann müssen sie schon in der allereinfachsten Form complicirte Gebilde sein. Auch widerspricht eine solche Auslegung der Herbartschen Annahme[40]), dass die Gefühle im Gegensatze zu

den Vorstellungen nicht bleibende, sondern sehr vergängliche Gebilde sind. Wenn sie nun nicht in den Vorstellungen enthalten sind, können sie nicht eigentlich bewusst werden; denn nur jene können das, nur jene sind die Wirklichkeiten des Bewusstseins. Nun werden aber die Gefühle fortwährend und in hervorragender Weise bewusst: also hat auch diese Annahme keinen Bestand. Somit sind wir genötigt, die Gefühle als eine qualitativ eigenartige Seite des Bewusstseins anzuerkennen[41]). Aber als noch über den Umfang des Bewusstseins hinausreichend muss die Gefühlssphäre angenommen werden, da, wie die Erfahrung lehrt, sehr heftige Gefühle bei stark eingeengtem Bewusstsein auftreten, welches keine irgendwie entsprechenden Vorstellungen enthält.

Man muss daher das Gefühl als eine seelische Qualität ansetzen, eine Erkenntniss, die insbesondere Lotze wieder gegenüber Herbart und den Herbartianern zu Ehren gebracht hat[42]). Eine blos vorstellende Seele würde in sich keinen Grund finden, eine innere Veränderung gefährlicher Art anders aufzunehmen, als den Widerstreit anderer Vorstellungen gleichgültiger Art, nämlich mit gelassener Beobachtung. Denn im Grund sollte die Seele von den Hemmungen und Klemmungen nicht das Mindeste verspüren, da die Vorstellungskräfte sich ausgleichen, indem, was die eine durch Hemmung einbüsst, die andere als Förderung gewinnt. Andauernde Gefühle, wie es besonders die ethischen sind, müssten daher unmöglich, und nur ein fortwährendes Oscilliren von Lust und Unlust zu beobachten sein, was jedoch ebenfalls nicht in solcher Weise vorkommt.

Da nun Herbart, wie sein Ausdruck: »eine Vorstellung wird der Sitz eines Gefühles« beweist, anzunehmen scheint, dass die Gefühle wirklich an den Vorstellungen als deren Modificationen haften, und er sie daher sich entfalten lässt, wenn Vorstellungen zu höherem Bewusstsein emporsteigen, so müsste immer eine Vorstellung nachweisbar sein, an der sich das Gefühl manifestirt. Dem widerspricht aber die Erfahrung, dass, wie schon erwähnt, Gefühle verschiedener Art bewusst werden können, ohne dass irgend eine damit verknüpfte Vorstellung appercipirt würde. Herbart gesteht dies, unter dem Druck der Thatsachen für die Gefühle der Lust und Unlust zu, ohne aber zu berücksichtigen,

dass er damit, bei dem allgemeinen Character dieser Gefühle dieser ganzen Lehre den Boden entzogen hat.

Besonders widerspruchsvoll ist denn auch Herbarts Einteilung der Gemütsbewegungen. Die Gefühle, welche uns hier näher interessiren, teilt er ein in solche, welche »an der Beschaffenheit des Gefühlten haften«, und solche, welche von »zufälligen Gemütslagen abhängen». Zu den ersteren zählt er die sinnlichen und die ästhetischen Gefühle, die intellectuellen hingegen erwähnt er hiebei nicht[43]). In der Psychologie als Wissenschaft[44]) scheidet er dann ferner, dem Kant'schen Vorgang folgend, zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust einerseits und denen des Angenehmen und Unangenehmen andererseits. Nur die letzteren hält er für wert, mit dem Schönen, Guten, Wahren zusammengestellt zu werden, nicht die ersteren. Denn diese sind es, die von den rein zufälligen Gemütslagen abhängen, während die sogenannten sinnlichen Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen mit den ihnen coordinirten intellectuellen Gefühlen diejenigen Gemütsbewegungen darstellen, welche wesentlich von der Beschaffenheit des Gefühlten abhängen sollen, mit anderen Worten durch den Vorstellungsinhalt bestimmt werden. Zudem lässt sich ein bloss Vorgestelltes, das nicht angenehm oder unangenehm wäre, gar nicht ausscheiden, sondern »es sind die Vorstellungen und ihr Widriges nur eins«[45]). Von allen Gefühlen hat Herbart nur die sinnlichen und ästhetischen ausführlich behandelt; doch fällt die weitere Verfolgung dieser Unterscheidung, welche noch eine Anzahl secundärer Widersprüche zu Tage fördern würde, nicht in den Rahmen unseres Themas, wesswegen wir zur Hauptsache zurückkehren.

Bei der Erörterung der Lust- und Unlustgefühle spricht Herbart sogar von Gemütslagen, denen Gefühle und Begierden entspringen sollen, welche überhaupt an gar keine Qualität des Vorgestellten gebunden sein, sondern sich nur nach der besonderen Constellation des Vorstellungsmechanismus richten sollen. Entbehrung soll dann mit Unlust gepaart sein, wenn eine Begierde vorausging, die ihrem Gegenstand einen höheren Scheinwert beilegte[46]).

Herbart verfährt hier ohne Zweifel auf Grund richtiger

Beobachtungen; denn die Erfahrung lehrt, dass mit den Verbindungen und dem Ablauf unserer Vorstellungen ein oft stetig wachsender Grad von Gemütserregung einhergeht, aus der sich imposante Gefühlscomplexe zusammenballen, die dann auf den Vorstellungsverlauf zurückwirken. Es machen sich zwischen den Elementen eines Vorstellungscomplexes stets wechselseitige Verschiebungen geltend, welche recht wohl nach der Analogie der Hemmung und Förderung aufgefasst werden können, und in welchen man die Gefühle localisiren könnte. Jedoch abgesehen von den schon vorgebrachten Einwänden und solchen, welche sich noch ausserdem geltend machen lassen[47]), leidet eine derartige Auffassung an dem circulus vitiosus, dass sie das, was sie beweisen will, schon in der Voraussetzung hat. Der Fehler beruht darauf, dass eine andere Voraussetzung, welche ihn aufhebt, vollständig mangelt, nämlich keine einheitliche Apperception, als eine alle Vorstellungsverbindung übergreifende, centrale Bewusstseinsthätigkeit ist bei Herbart vorhanden. Eine solche fehlt wie wir noch sehen werden, zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach, gänzlich. Hervorgehoben sei hier noch der Widerspruch, dass Herbart den sinnlichen und den intellectuellen Gefühlen eine qualitative Grundlage zuweist, während er die übrigen Gemütsbewegungen lediglich aus den Formverhältnissen der Vorstellungen entspringen lässt. Dass für diese qualitative Grundlage innerhalb seiner Grundvoraussetzungen absolut kein Anhalt vorhanden ist, scheint ihm nicht aufgefallen zu sein.

Wichtig ist ferner, dass die Gefühle nicht nur sich in der Intensität von einander unterscheiden, sondern auch in dem, was man mit einem sinnlichen Symbol als Färbung oder Ton bezeichnet hat[48]). Das Schmerzgefühl, welches man während und nach einer Operation empfindet, ist ein ganz anderes als dasjenige, welches durch den Tod eines geliebten Wesens empfunden wird. Ebenso ist das Lustgefühl, welches bei einem körperlichen Genuss empfunden wird, durchaus verschieden von dem Gefühlston, welcher ein ästhetisches Geniessen begleitet. Dieser Thatsache vermochte Herbart, obwohl sie ihm nicht unbekannt war, überhaupt nicht gerecht zu werden.

Weit fundamentaler aber noch, als die Gemütsqualität der

Seele ist jene andere, die Herbart ohne weiteres in den Vorstellungsmechanismus glaubt einschmelzen zu können, das Begehren[49]) oder, wie es in der neueren Terminologie genannt wird, in der man die subtile, aber trotzdem psychologisch bedeutungslose Unterscheidung beider aufgegeben hat: der Wille. Machten wirklich die Vorstellungen den ganzen unmittelbaren Bestand der Seele aus, und wäre das Begehren nur ein Reibungseffect jener, so hätte die Seele, wie schon Lotze hervorgehoben[50]), keinen Anlass, ein Thun aus sich hervorgehen zu lassen, da ja das Begehren verlischt, wenn die begehrte Vorstellung, wie Herbart sagt, »ihr Begehrtes vollkommen ins Bewusstsein[51]) bringt« oder sich zu »unangefochtener Klarheit« erhebt. Sehen wir selbst von dem schon von Lotze aufgedeckten Mangel ab, dass eine Handlung aus einem derartigen Begehren überhaupt nicht entspringen kann, so bleibt auch noch innerhalb dieser Voraussetzung ein Widerspruch. Es fällt nämlich auf, dass Herbart zwischen Vorstellungsthätigkeit und Vorstellungsinhalt nicht hinreichend unterschieden hat. Denn identificirt man auch die ansteigende Vorstellungsthätigkeit mit dem Begehren, so kommt es doch wesentlich auf den Inhalt der Vorstellung an, ob wirklich ein Begehren vorhanden ist. Herbart muss dieses leugnen, und so verstrickt er sich in den Widerspruch, dass er auch das Unangenehme, ja sogar das völlig Gleichgültige als Gegenstände des Begehrens zulässt. Das Gleichgültige kann niemals begehrt werden, da der Wille der wertgebende Factor des Bewusstseins ist, und daher eben das, auf welches er sich richtet, im selben Augenblick aufhören muss, ein Gleichgültiges zu sein. Auch das Unangenehme ist im normalen Bewusstsein niemals ein Object des Begehrens; nur in der Pathopsychologie glaubt man ein derartiges Verhältniss in dem Bewusstsein pervers degenerirter Individuen annehmen zu können, z. B. bei den Flagellanten. Doch ist es dabei unseres Erachtens weit wahrscheinlicher anzunehmen, dass in einem derartigen Bewusstsein Reize, welche sonst von unangenehmen Gefühlen begleitet sind, durch eine Verwandlung des somatischen Substrates, nunmehr lustartig aufgenommen werden, sodass auch in diesem Fall nur das Angenehme begehrt wird.

Herbart wird jedoch durch seine Auslegung des Ver-

hältnisses vom Angenehmen und Unangenehmen zum Willen noch zu einer weiteren unmöglichen Folgerung getrieben.[52]) Er muss das Begehren, da er dessen Abhängigkeit vom Gefühl nicht ableugnen kann, gewissermassen zu einer psychologischen Möglichkeit dritten Grades hinabdrücken; Vorstellungen wären also die Möglichkeit der Gefühle, Gefühle aber, sonderlich im Falle des An- und Unangenehmen, die Möglichkeit des Begehrens. Herbart lässt sogar eine grobe Inconsequenz durch die Behauptung mit unterlaufen, dass wir das An- und Unangenehme nur fühlen[53]), und daher es weder in Begriffe zersetzen noch durch dieselben mit Sicherheit nachconstruiren könnten. Dies bedeutet mit anderen Worten nichts Geringeres als das Zugeständniss, dass die Vorstellungen eben doch nicht die wirklichen Elemente des Bewusstseins sind. Denn wären sie es, so müsste aus ihnen sich jede Erscheinung des Bewusstseins ebenso construiren lassen, wie jeder körperliche Complex aus den Atomen. Eine ächte Consequenz wäre die gewesen, die Gefühle, welche die Realität des Begehrens hindern, ihrer Relativität halber überhaupt nicht als wirkliche psychische Thatsachen anzuerkennen. Diese Folge hat Herbart sowohl wie seine deutsche Schule vermieden; dagegen hat sie Léon Dumont[54]) vollzogen, der desshalb in Frankreich für einen Schüler Herbarts gilt, obwohl er in seinen sonstigen Anschauungen mehr von Hamilton und anderen englischen Psychologen abhängig ist. Es ist selbstverständlich, dass selbst ein solcher Radicalismus im letzten Grunde zu weit grelleren Widersprüchen führt, als es die sind, die er zu vermeiden trachtet.

Nach dem Vorbesprochenen ist es nun nicht mehr erstaunlich, wenn man constatiren muss, dass Herbart zwei wichtigsten Grundbegriffen einer empirischen Psychologie, welche sich auf Formen des inneren Willens beziehen, in keiner Weise gerecht zu werden vermochte, der Apperception nämlich und der Aufmerksamkeit. Sie sind bei ihm gänzlich indifferenzirt und daher so überaus unklar, dass eine sichere Auffassung seiner Ansicht höchst schwierig ist. Zunächst ist principiell zu bemerken, dass er nach den Bedingungen seines Vorstellungsmechanismus nur eine Art der Apperception zulassen kann, die passive. Nicht die individuelle Seele oder, im engeren

Sinn, das Bewusstsein appercipirt, sondern lediglich die stärkste Vorstellung. Auch die überaus mangelhafte Construction des Selbstbewusstseins spielt herein und vergrössert noch den Fehler. Wie öfter, scheint ihm denn auch hier die empirische Beobachtung, (für die er stets offenen Sinn hatte), seinen Grundvoraussetzungen entfremdet zu haben. Wenigstens schreibt er[55]): »Nun ist offenbar, dass der Wille als Anfangspunkt von Reihen betrachtet, und dass sein Sitz mitten im Wissen gesucht wird. Die Handlungen nämlich, welche man ihm zuschreibt, sind die ersten Glieder gewisser Reihen von Ereignissen ... Aber man sucht keinen Willen da, wo kein Wissen ist; und obgleich der Wille allerdings für einen Anfangspunkt gehalten wird, so setzt man doch voraus, das Wissen sei der Boden, in dem er entspringe; und hiedurch unterscheidet man ihn von allen blind wirkenden, keiner Auswahl fähigen Kräften ... Uebrigens versteht sich von selbst, dass in der Betrachtung der Willensverhältnisse, aus deren Beurtheilung die praktischen Ideen entspringen, der Wille nicht so erscheint, als ob wirkliche, bestimmt anzugebende Reihen, die aus einzelnen Gliedern bestünden, von ihm abliefen. Er ist nur der Anfangspunkt möglicher Reihen; und Alles beruht hier auf dem ihm zugeschriebenen nisus, gewissen Reihen, die aus ihm hervorzutreten im Begriff sind, ihre Richtungen anzuweisen.«

Welche Fülle von Widersprüchen in diesen wenigen, stilistisch geschraubt klingenden Ausführungen! Deutlicher kann der Zwiespalt zwischen dem empirischen Beobachter, dem die Thatsache activer Apperception nicht entgangen sein konnte, und dem speculativen Systematiker, der seine Kreise nicht gestört haben will, sicherlich nicht dargethan werden. Es finden sich in obigem Auszug folgende Behauptungen: 1) der Wille ist der Anfangspunkt von Reihen, 2) die Willenshandlungen sind die Glieder gewisser Reihen von Ereignissen (des Vorstellungsablaufes), 3) Wille ist nur da, wo Wissen; dadurch unterscheidet er sich von den blind wirkenden Kräften, 4) der Wille ist nicht die Veranlassung von bestimmt anzugebenden Reihen, die aus einzelnen Gliedern bestehen, 5) er ist nur der Anfangspunkt möglicher Reihen, 6) er gibt nur gewissen Reihen, die aus ihm hervorzutreten im Begriff sind, ihre Richtung.

Von diesen 6 Behauptungen widersprechen sich die erste und die vierte, ebenso die zweite und die vierte total. Die fünfte bleibt, nachdem die erste voraufgegangen, überhaupt sinnlos. In der dritten wird der Willen gar zu einer Kraft hypostasirt, was in directem Widerspruch zu seiner Auffassung des Begehrens steht. Nur Vorstellungen sind nach Herbart Kräfte, Begehrungen aber nur Zustände jener; also können sie nicht selbst Kräfte sein. Noch weniger können sie daher Vorstellungsreihen beginnen oder sollte aus sich heraustreten lassen oder solch heraustretenden gar eine Richtung erteilen. Das kann nur ein als Seelenqualität aufgefasster Willen, den hier Herbart gegen seine Grundvoraussetzungen einzuführen sich genötigt sieht.

In der Behandlung des Grundbegriffes der Apperception stellt also Herbarts Psychologie einen starken Rückschritt gegenüber Leibniz dar, der ihn in die Philosophie eingeführt und in einer verständlichen, wenn auch etwas einseitigen Weise definirt hatte als den Eintritt des Percipirten in das Ichbewusstsein.[56]) In Herbarts Auffassung schmilzt er mit einem anderen, von der englischen Psychologie eingeführten Begriff zusammen, der lediglich einer particulären Thatsache des Bewusstseins entspricht. Wir meinen den der Association, bei der allerdings der Wille nicht beteiligt zu sein braucht.

Merkwürdig ist, dass dieser Rückschritt Herbarts weit hinter das, was Leibniz schon auf den ersten Wurf erbracht hatte, Schule gemacht und sich über Fechner, in allerdings abgeschwächter Form, bis auf Wundt fortgeerbt hat, obwohl letzterer diesen Fehler Herbarts deutlich erkannte[57]). Wenigstens vermag Wundt Apperception und Aufmerksamkeit nicht in befriedigender Weise zu unterscheiden[58]). Er schmilzt daher beide ebenfalls zusammen und unterscheidet sie in active und passive Apperception o d e r Aufmerksamkeit, indem er sich der Definition entschlägt und sich descriptiv über den Mangel hinweghilft.

Ueberschauen wir abschliessend die gepflogenen Erörterungen, so muss anerkannt werden, dass Herbarts Versuch, Elemente des psychischen Geschehens aufzusuchen, als ein methodologisch wichtiger Ansatz dazu angesehen werden

muss, die empirische Psychologie aus einer blos beschreibenden in eine erklärende Disciplin überzuführen. Sein Grundfehler liegt nur darin, dass er die Vorstellungen als solche Elemente ansieht, während sie in Wirklichkeit complexe Gebilde sind. Aus diesem Grundfehler ergeben sich denn alle anderen. Nun gibt es aber in der That solche Elemente, nämlich die Empfindungen, aus denen sowohl die Vorstellungen, wie das, was wir als Gemütsbewegungen kennen, hergeleitet werden können[59]). Herbarts Verdienst, den richtigen Weg, eingeschlagen zu haben, der aus einer obsolet gewordenen pseudo-empirischen Vermögenspsychologie herausführt, bleibt daher trotz der Thatsache ungeschmälert, dass er das Ziel selbst nicht erreicht hat.

Die Grundbegriffe der metaphysischen Psychologie Herbarts.

Da Herbarts Psychologie aus metaphysischen Voraussetzungen ihren Ursprung nimmt, sind wir darauf angewiesen, uns eingehender mit den Grundzügen auch seiner Metaphysik zu befassen. Als Culminationspunkt derselben erscheint das Problem, wie eine widerspruchslose Erfahrung möglich sei, eine Erfahrung nämlich, welche das Mannigfache der Thatsachen mit den Anforderungen der Erkenntnisstheorie harmonisch und einwandsfrei zu versöhnen vermöge. Herbart behauptet nämlich, dass keiner der Begriffe von der Erfahrungswelt, mit welchen wir im gemeinen Denken zu operiren gewohnt sind, dieser Elementaranforderung genüge, sondern jeder derselben sei es offene, sei es versteckte Widersprüche enthalte. Somit stellt er Metaphysik die Aufgabe, diese Widersprüche aufzudecken und die geforderte Uebereinstimmung herzustellen.

Unter den Begriffen, an welchen diese Forderung zuerst vollzogen werden muss, ist derjenige des »Dinges mit mehreren Merkmalen« einer der wichtigsten. Durch unser Denken werden wir veranlasst, Complexe von Merkmalen, welchen wir constant begegnen, als Dinge aufzufassen. So erscheint uns der Erfahrungsbegriff Gold immer in seinen Merkmalen gelb, kalt, glänzend, und wir stehen nicht an, wo wir diese Merkmale beisammen finden, von dem »Ding« Gold zu sprechen; dieses Ding aber soll ein Seiendes sein, und als solches absolut einfach, wie uns der erste Satz der Ontologie belehrt: »Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach«.[60])

Zerlegen wir freilich das Ding in seine Merkmale, und versuchen wir dieselben hinwegzudenken, so gewahren wir, dass ausser denselben nichts vorhanden ist. Die Essenz des Dinges, so scheint uns die Erfahrung zu belehren, besteht in der Summe seiner Merkmale. Und doch soll das Ding ein Seiendes sein und als solches schlechthin einfach; denn, folgert Herbart, eine constante Complexion, die wir Ding nennen, »wird mit einem Namen belegt; was aber mit einem Namen belegt wird, ist auch eins.«[61]) Hier tritt uns also der Widerspruch entgegen, dass wir eines und dasselbe als Einheit und Vielheit auffassen sollten.

Einen ähnlichen Widerspruch glaubt Herbart im Begriff der Veränderung zu finden; auch hier rügt er einen Verstoss gegen das Gesetz der Identität. Es bestehe ein Ding aus drei Merkmalen, von denen eines, nämlich das Merkmal x, sich in y verwandle. Hiebei taucht der Widerspruch auf, dass im Augenblick des Ueberganges das Merkmal x zugleich sein und nicht sein soll, und dass trotzdem das ganze Ding in demselben Augenblick zugleich als dasselbe und doch auch nicht als dasselbe gedacht werden muss. Noch grösser und gröber aber wird der Widerspruch, wenn man den im Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen steckenden mit hereinzieht. Denn das Ding soll ja einfach und einheitlich sein; wie wäre daran eine Veränderung denkbar? Die einzige Veränderung, welche an einem einfachen und einheitlichen Wesen vorstellbar bliebe, wäre doch höchstens die der totalen Umwandlung. Der Begriff der Veränderung, der also nach Herbarts Meinung die Identität verschiedener Dinge constatirt, führt dadurch ad absurdum, dass er einem Fundamentalsatz unseres Denkens schnurstracks zuwiderläuft.

In ähnlicher Weise deckt Herbart auch an den Begriffen der Bewegung, der Materie und des Ichs principielle Widersprüche auf. Nehmen wir, um zu Herbarts Begriff vom Sein zu gelangen, diese Widersprüche als thatsächlich an, wie muss dann das Seiende ohne Fehler ernstlich gedacht werden? Herbart antwortet: als völlig beziehungslos, völlig unabhängig, nicht nur von jedem anderen Sein, sondern auch von unserem Denken, als absolute Position, oder, wie es in seiner

germanisirenden Terminologie lautet, als schlechthin Gesetzes[62]). »Der Begriff des Seins«, sagt er, »ist die Anerkennung des Nichtaufzuhebenden«[63]) Das Seiende ist an sich selbst; durch den Ausdruck »an sich« wird gleichsam das Seiende, als ob es einen Punkt ausser sich gesucht hätte, um sich anzulehnen, auf sich selbst zurückgewiesen.[64]) Die hier herausgehobenen Sätze der Metaphysik geben uns die Richtschnur, wie wir das Seiende erfassen sollen. Direct ergibt sich allerdings aus einer solchen Formulirung keine qualitative Bestimmung desselben, wohl aber indirect einige wichtige Consequenzen besonderer Art. Es mangeln demnach dem absolut gesetzten Seienden nicht nur alle Relationen, sondern auch die Negation; denn beide setzen einen bezogenen Inhalt voraus; heisst doch eine Negation setzen nichts weiter, als ein Gesetztes aufheben. Daher muss die Qualität des Seienden, die weder relativ noch negativ sein kann, gänzlich positiv oder affirmativ gedacht werden.

Die Qualität des Seienden muss im Anschluss hieran ferner gedacht werden: 1) als schlechthin einfach, 2) als allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich.[65]) Denn bestände ein Seiendes aus mehreren Eigenschaften, so wäre jede derselben unzureichend, das Wesen desselben auszudrücken, und könnte nicht absolut gesetzt werden. Quantitativ aber kann das Seiende darum nicht bestimmt sein, weil es dann aus Teilen bestehen müsste, eine Annahme, die seiner Einfachheit zuwiderläuft. Beide, die qualitative und die quantitative Einfachheit des Seienden, involviren aber noch einen dritten Begriff, welcher besonders in der Psychologie grosse Schwierigkeiten verursachen muss, nämlich die starre Unveränderlichkeit des Seins.

Wie kommen nun aber bei einer derartigen Beschaffenheit des Seins die Sinnendinge zu Stande? Wie kann ein solcher Seinsbegriff mit der gemeinen Erfahrung in Uebereinstimmung gebracht werden, welche uns nicht nur Quantitäten, sondern auch Qualitäten unterscheiden lehrt und auch die Veränderlichkeit oder Bewegung als notwendig erscheinen lässt. Darüber gibt uns Herbart den Aufschluss[66]), dass, »wie Vieles sei«, durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt bleibe; denn Vielheit des Seienden sei nicht Vielheit i m Seienden, diese aber sei durch

die voraufgegangenen Ableitungen abgelehnt, während jene dem Seinsbegriff nicht widerstreite.

Hiemit ist der Ring der Herbartschen Ontologie umlaufen. Die Welt des wahrhaft Seienden besteht also aus einer Vielheit immaterieller, einfacher und daher unveränderlicher Wesen, welche er »Reale« nennt. Diese Realen sind also die der Erfahrungswelt zu Grunde liegenden Wesen, auf welche der Schein der Sinnendinge als ihre wahre Ursache hindeute, denn »wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.« [67])

Aus diesen ontologischen Bedingungen construirt Herbart auch das Wesen der Seele. Sie ist ein einfaches Wesen, nicht blos ohne Teile, sondern auch ohne Vielheit in ihrer Qualität. Die Seele hat daher weder Anlagen, etwas zu empfangen, noch Vermögen, etwas zu produciren[68]), sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden, ja es sind nicht einmal »wie immer entfernte Vorbereitungen« zu einem inneren Geschehen irgend welcher Art in ihr. Sie weiss nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen. Sie ist daher weder eine tabula rasa, wie Locke angenommen hat, noch eine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz im Leibnizschen Sinne. Es liegen in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns. Herbart spricht also der Seele auch jede apriorischen Denk- und Anschauungsformen im Gegensatz zu Kant ab.

Die grosse Frage ist nun, wie Herbart aus einer derart definirten Seele das psychische Geschehen erklären kann. Man sollte denken, diese durchaus starren und einfachen Realen seien untauglich, die bewegte Welt seelischer Ereignisse zu erklären. In der Weise hingegen, wie Herbart diesen schroffen Gegensatz überbrückt, zeigt er sich als einen bewundernswerten Meister einer metaphysischen Baukunst, in welcher Vorzüge und Schattenseiten so bestimmt erkennbar sind, dass Capesius[69]) nicht mit Unrecht von ihrer »geradezu beleidigenden Klarheit und Helligkeit« sprechen konnte.

Herbart löst diese Schwierigkeit in seiner Theorie von den »zufälligen Ansichten«.[70]) Dabei ist man aber genötigt, folgende Voraussetzungen anzuerkennen: 1) dass sich die Realen in irgend einem Zusammensein befinden, und 2) dass sie nicht von

ein und derselben Qualität sind, sondern teils von unbestimmt unterschiedener, teils von direct conträrer. Diese Annahmen lassen sich, wenn auch nicht ganz zwanglos, in die Reihe der Vorbedingungen einfügen: aber sie reichen noch nicht aus, ein Geschehen möglich zu machen, da ja die Realen weder eigne Kraft haben, noch auf äussere Einwirkungen reagiren. Herbart sucht daher die Wechselwirkung indirect zu statuiren und den Vorgang durch Analogien zu verdeutlichen, welche er der Mathematik, Mechanik und der empirischen Psychologie entlehnt. Wie nämlich in der Mathematik ein algebraischer Ausdruck in mannigfach verschiedener Weise zerlegt werden kann, ohne dass der Wert der Grösse verändert wird, wie in der Mechanik eine Kraft ersetzt werden kann durch mehrere andere sogenannte Resultanten, welche zusammen die gleiche Wirkung repräsentiren, wie jene, so glaubt auch Herbart die einfachen Qualitäten seiner Realen in Teile zerlegen zu dürfen, welche, im Denken getrennt, immer wieder die einfache Einheit als Gesammtergebnis erzeugen. Ganz besonders aber scheint ihn die Vergleichung mit den Verhältnissen der einfachen Empfindungsqualitäten darin bestärkt zu haben.

Da dieses dem Bereich der uns vorgesteckten Aufgabe am nächsten liegt, so geben wir es ausführlich wieder. Vergleicht man zwei Töne M und N, die als Empfindungen ebenfalls einfach sein sollen, so werden wir in jedem derselben Gleiches und Ungleiches unterscheiden können, so auch bei den Realen O und P, welche, mit einander verglichen, die gleiche Bestimmung X und die ungleiche Y aufweisen. Es lässt sich demnach O durch X + Y, P durch X — Y ausdrücken. Mathematisch zusammengefasst, heben sich die entgegengesetzten Glieder + Y und — Y auf. Da aber ein gleiches bei Realen, die zusammen geraten, nicht vorkommen kann, weil es ihrer völlig einfachen Qualität und Einheit widerspräche, so muss hier eine Störung drohen, der sie jedoch in ihren Selbsterhaltungen widerstehen. Aus drohenden Störungen also und den entsprechenden Selbsterhaltungen besteht das Geschehen, welches Herbart die »zufälligen Ansichten« genannt hat, in der Benennung schon die Herkunft verratend, nämlich eine metaphysisch umgefärbte Erinnerung an die Leibniz'sche Apperception des Weltalls durch die Monaden.[71])

Die Selbsterhaltungen der Seele, die als einfaches Wesen selber von Herbart zu den Realen gerechnet wird, sind nun das, was wir als Vorstellungen kennen. »Es sind,« bemerkt er in seiner »Rationalen Psychologie[72]) ausdrücklich, »einfache Vorstellungen, weil der Act der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält.« Die einmal entstandenen Selbsterhaltungen behaupten sich nach den Gesetzen der Beharrung auch nach dem Aufhören des Zusammenseins, das sie veranlasste, wodurch sich die Möglichkeit einer reichen, inneren Entwicklung der Realen ergibt, was namentlich von den Schülern Herbarts für die Psychologie als wichtig erklärt wurde.

Den Gegensatz von Seele und Materie verweist Herbart aus dem »Was« der Wesen, worin ihn die alte Metaphysik gesucht, in die äussere Auffassung. Die Materie gehöre weder in das Reich des Seins, noch in das des Geschehens, es sei blosse Erscheinung. Da aber diese Materie als eine Summe einfacher Wesen doch real sei, so müsse angenommen werden, dass in diesen Wesen wirklich etwas geschieht, was die Erscheinung der räumlichen Existenz verursacht. So kommen wir also zu dem Schluss, dass den gekennzeichneten inneren Zuständen der Realen, doch die äusseren Orts- und Bewegungsverhältnisse in einem gewissen Sinne, als constanter Schein nämlich, entsprechen.[73]) Somit ist die Kette geschlossen, mit der Herbart Glied für Glied uns den Welt- und Seelenzusammenhang zu geben versucht; wir wissen nun, dass der uns greifbaren Welt des Scheins eine wesentlich andere des wirklichen Seins entspricht, die, dargestellt durch ein Zusammensein einfacher, unveränderlicher Wesen, welche in gegenseitiger Störung und Selbsterhaltung jene Welt des Scheins mitsamt ihren Widersprüchen in uns verursachen, ohne aber selbst von letzteren betroffen zu werden.

Indem wir zu einer Beurteilung der hiemit in ihren Grundlinien vorgetragenen Herbartschen Metaphysik übergehen, untersuchen wir zunächst den Ausgangspunkt, die von Herbart entdeckten Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen. Fragen wir uns, ob jene Widersprüche begründet oder auch nur thatsächlich vorhanden sind! Wie uns scheint, keineswegs. Sie kommen erst zu Stand durch eine gekünstelte Hereinziehung eben des-

selben Grundgesetzes, das Herbart in ihnen verletzt glaubt, sowie durch die eigene irrtümliche Anwendung eines richtigen Denkprincipes und, last not least, die Anwendung eines falschen Kanons, nämlich des von den Eleaten übernommenen extremen und spitzfindigen Begriffes vom Sein.[74]) Massgebend aber ist vorwiegend jene von ihm selbst begangene falsche Anwendung des Identitätsgesetzes, wie wir das typisch am »Ding mit mehreren Merkmalen« herausstellen wollen. Setzen wir das Ding als eine Complexion von Merkmalen, so geben wir damit lediglich eine Wortumschreibung, die mit einer begrifflichen Operation, wie sie durch den Satz der Identität vollzogen wird, nicht das Mindeste zu thun hat. Dieses kann erst berechtigte Anwendung finden, wenn wir einen Denkinhalt sich selbst gleichsetzen, also etwa Ding = Ding, Merkmale = Merkmale. Fassen wir nun in dem gerügten Widerspruch die formale Seite schärfer ins Auge, so zeigt diese in dem Ding die Einheit an, aber nicht die Einheit des Seienden, sondern nur die Einheit der begrifflichen Verbindung. Inhaltlich aber, d. h. mit Rücksicht auf die Merkmale, besteht die Vielheit, nicht aber die des Seienden, sondern nur die der Merkmale, die auch nach Herbart nichts Seiendes sind, sondern nur Hinweisungen auf solches. Somit zerfliesst der scheinbare Widerspruch Einheit = Vielheit: denn er reducirt sich nur auf die verschiedenartige Auffassung desselben Inhaltes: einheitliche Verbindung des Vielen = Vielheit des einheitlich Verbundenen.

Verständlicher erscheint uns allerdings der Widerspruch, den Herbart im »Ich«, genauer bestimmt, im Fichteschen »Ich« findet.[75]) Dieses Problem hat bei Herbart darum eine so grosse Bedeutung, weil an diesem Punkt die Ablösung seines eigenen metaphysischen Denkens von der Gedankenrichtung seines Lehrers Fichte begann.[76]) Da es für die Gestaltung seiner metaphysischen Psychologie eine principielle bahnende, wenn auch negative Bedeutung stets behalten hat, ist eine Betrachtung desselben hier unerlässlich. Capesius trifft den springenden Punkt, wenn er die Divergenz beider Philosophen aus ihren seelischen Anlagen zu erklären sucht. Die Wissenschaftslehre Fichtes habe Motiv und Zielpunkt lediglich im Practischen gehabt; daher ist das »Ich« als Fundament seiner Philosophie eine Willenssache,

die erzeugt wird durch das stolze Bewusstsein der eignen Freiheit.[77]) So ist ihm der Idealismus als Selbstthätigkeit des Ichs das Erste und Hauptsächliche, und die Philosophie hat lediglich die Aufgabe, das zu beweisen. Das methodologische Stützwerk der Wissenschaftslehre hat daher diesem gegenüber eine zurücktretende, secundäre Bedeutung. Im Gefühle der menschlichen Freiheit wurzelnd, und als Ausdruck für dieses Gefühl formulirt, verschmäht es die Philosophie Fichtes, mit toten Begriffen zu operiren, »sondern ist ein Lebendiges, ein Thätiges, das aus sich selbst Erkenntnis erzeugt, und welchem der Philosoph blos zusieht«. Daher werden bei ihm Thathandlungen an Stelle der Thatsachen gesetzt, daher ferner auch alle Setzungen, Entgegensetzungen und Synthesen unmittelbar psychologisch vollzogen.

Herbart ermangelte nun des Grundelementes, der Fichteschen Philosophie, völlig, nämlich des lebendigen Gefühles transcendentaler Freiheit. Dies tritt bereits in jener Zeit hervor, wo er als Schüler Fichtes von dessen System ganz erfüllt und überwältigt war. So äussert er sich am 30. Juli 1796 als Zwanzigjähriger in einem Briefe[78]): »Besonders sind mir gegen Fichtes Lehre von der Freiheit sehr grosse Zweifel aufgestiegen.« Es war also hauptsächlich das formale an Fichte, das auf Herbart einwirkte, seine dialectische Gewandheit und die metaphysische Weite seiner Motive. Herbart erkannte, in einer durch kein langes Hin- und Herschwanken beeinträchtigten, frühreifen Sicherheit, den ihm durch sein Wesen vorbehaltenen Weg, sich mit Hilfe der formalen Logik zu der Höhe einer eignen Weltanschauung empor zu arbeiten.

Da ihm nun diese Methode nicht gestattete, das Ich anders als erkenntnistheoretisch zu nehmen, und er daher die in demselben gehäuften Widersprüche nicht durch »Machtsprüche der Vernunft« beseitigen konnte, so weckte dieses Problem andauernd quälerische Zweifel in ihm, deren er durch subtile Ueberlegungen Herr zu werden suchte. Nichtsdestoweniger blieb dieses Problem, obwohl es ihm Antriebe verschiedener Art gegeben, bei ihm ziemlich unfruchtbar, eine Thatsache, welche bereits in seiner empirischen Psychologie erkennbar ist, indem der umfassende Begriff des Selbstbewusstseins im Vorstellungs-

mechanismus keinen rechten Platz hat finden können und daher in den Hintergrund hinüber gedrängt wird. Ueber die Ursache der Herabminderung des Ich-Problemes ist, ausser dem vielfach behaupteten Motiv einer gewollten Gegensätzlichkeit zur Fichteschen Philosophie, wofür wir jedoch in seinen Werken keinen genügenden Anhalt fanden, auch ein sachlicher Grund anzuführen. Er lässt sich aus seinem Lieblingsbestreben entnehmen, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und Analogie in der Metaphysik heimisch zu machen. Hiebei war ihm das »Ich«, besonders in der einseitig abgeschlossenen Auffassung des Fichteschen subjectiven Idealismus, im Wege. Ebenso bereitete es ihm schwere Hindernisse bei der Erklärung der Begriffsentstehung, wie wir bereits pg. 11 des vorigen Abschnittes angedeutet haben. Die Lehre vom Urteil jedoch gab nun gar den in der Begriffsauffassung noch gleichsam mikroskopisch kleinen Mängeln erst die helle Beleuchtung, durch welche sich diese nun riesengross wie auf weisser Wand abmalt. Um Subject und Object erklären zu können, musste er, da ihm ja auch die selbstthätige Apperception fehlte, die unwahrscheinlichsten Hemmungsvorgänge annehmen, wie wir sie oben dargestellt haben. Weit entfernt aber, auch nur zu einer plausibeln Hypothese auszureichen, constatiren sie nur um so deutlicher den fundamentalen Missgriff.

In der naturwissenschaftlichen Analogie aber, deren Bedeutung gerade zu seiner Zeit wegen des Aufblühens der Chemie seit Lavoisier hoch angeschlagen wurde, fand er die Handhabe, das Ich aus dem Centrum philosophischer Untersuchung an die Peripherie hinwegzurücken, wo er ihm diejenige Verdunkelung geben konnte, welcher er zur Durchsetzung seiner psychologischen Grundbegriffe bedurfte. Denn wie in der Naturwissenschaft Dinge mit dem Anspruch einheitlichen Seins auftreten, welcher doch durch die Mehrheit coexistirender und zeitlich sich folgender Merkmale widerlegt wird, und wie durch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise aber dieser Widerspruch aufgehoben wird, indem sie die Dinge nicht als ächte Einheit anerkennt, sondern in eine Vielheit elementarer Bestandteile zerlegt, welche durch ihr Zusammenwirken das erzeugt, was in unseren Vorstellungen erscheint und, durch

das Denken zusammengefasst, als Ding angesprochen wird, so glaubte Herbart in den Vorstellungen analoge Elemente gefunden zu haben, durch deren Combination er das »Ich« definitiv in den Bereich blosser Phänomene hinausschieben konnte.

Das Einleuchtende dieser derben Analogie hat ihr bis heute Vertreter zugeführt, obwohl eine consequente Ueberlegung ihre Incongruenz ohne Weiteres aufdeckt, wie wir dies bereits an den zwei ersten Erfahrungsbegriffen dargethan. Auch ist die Widerlegung derselben in der cartesianischen Lehre von der Unvergleichbarkeit der beiden Substanzen vorausgenommen.[79]) In allgemeiner, aber lichtvoller Weise ist ihr auch Lotze entgegen getreten, ohne jedoch den hier vorliegenden Fall bestimmter zu behandeln.[80])

Isolirt behandelt, verspricht sie auch wenig Ertrag; denn sie weist mit gebieterischer Notwendigkeit auf das Grundproblem der metaphysischen Psychologie hin, welches in der Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Zusammenhang mit dem Leibe beruht. Zwei ganz verschiedenen Wissenschaftsgebieten soll die Beantwortung dieses Problems gerecht werden. Einmal soll sie sich den anderen metaphysischen Grundbegriffen widerspruchslos angliedern lassen, dann aber auch die Einordnung aller der von der Erfahrungspsychologie gelieferten Thatsachen ohne Widerstreben gestatten. Die Geschichte der Philosophie kennt drei Lösungsversuche dieser Frage, welche durch die Benennungen des materialistischen, spiritualistischen und animistischen gekennzeichnet werden.[81]) Jedoch nur die beiden ersteren haben es zu vollen Entfaltungen gebracht, der letztere war entweder in der spiritualistischen Lösung grossenteils eingewoben, wie wir es am psychologischen System des Aristoteles deutlich sehen, der in seinem Begriff von der Entelechie des Körpers zugleich die Basis für spätere animistische Hypothesen geschaffen, oder aber er ist nur für eine extreme Metaphysik mystischen Einschlages, wie die des Paracelsus, von Bedeutung gewesen. Allerdings hat auch der animistische Lösungsversuch in neuerer Zeit wieder Vertreter gefunden, insbesondere seit er nicht mehr als Bundesgenosse einer mit der älteren Seelenvermögenstheorie verquickten, vita-

listischen Philosophie aufgefasst wird, sondern sich der mechanischen Biologie genähert hat.[82]) Für die vorliegende Aufgabe kommen diese Versuche, deren Wert in anderer Hinsicht wir hoch anschlagen, nicht in Betracht, weil sie also nur Anspruch auf Erfüllung der einen Grundanforderung, der metaphysischen, erheben. Es erscheint jedoch nicht ausgeschlossen, dass der animistische Grundbegriff eine schöpferische Neuwandlung erfährt und dadurch seinen bisherigen Mangel gegenüber gewissen Gebieten der Erfahrungswissenschaft abstreift.

Innerhalb der erstgenannten beiden Lösungen machen sich nun weiterhin engere Gegensätze geltend, welche sich einmal auf den Begriff und die Begrenzung des Wesens der Seele, dann aber auf die Qualität des Seelischen erstrecken. Die ersteren Gegensätze stellen sich in den beiden Theorien der Actualität und der Substanzialität dar, der andere wird durch den Intellectualismus und den Voluntarismus repräsentirt.[83]) Zwischen je zweien dieser Standpunkte findet eine enge Wechselwirkung, welche auf einer Art Wahlverwandtschaft zu beruhen scheint, statt. Der Vertreter des Intellectualismus ist gewöhnlich auch Anhänger der Substanzialitätstheorie, während sich andererseits die Actualitätsanschauung dem Voluntarismus gesellt. Herbart nun ist, wie wir gesehen haben, Intellectualist und einer der geschicktesten Vertreter der Theorie der seelischen Substanzialität, welche die moderne Philosophie hervorgebracht hat. Es verlohnt sich daher, seine Metaphysik von den Gesichtspunkten einer voluntaristischen Actualitätstheorie aus zu betrachten, indem so durch die auftauchenden Contraste die Vorzüge und Nachteile beider Theorien deutlicher werden.

Die Auffassung der Seele als einer Substanz war im Altertum, in dem durch das Hineinragen des Lebensprincipes, wie schon erwähnt, kein scharfer Gegensatz sich ausbilden konnte, da er immer wieder animistisch neutralisirt wurde, kein Problem von irgend welcher hervorragenden Bedeutung. Erst durch Descartes' Unterscheidung einer denkenden und einer ausgedehnten Substanz wurde das Problem in seinem vollen Umfang enthüllt und zugleich mit einer intellectualistischen Basis versehen, indem er das Denken als das Grundmerkmal der Seelensubstanz bezeichnete.

Die Grundvoraussetzungen, welche zur Annahme einer Seelensubstanz geführt haben und sich seit Descartes bei jedem Vertreter dieser Anschauung natürlich mit Variationen wiederfinden, sind: Beharrlichkeit, Einfachheit, Unabhängigkeit und Unvergänglichkeit der Seele. Die Beharrlichkeit war erforderlich, um die Continuität seelischer Geschehnisse begreifbar zu machen. Der Einfachheit bedurfte es, um die Einheit des Bewusstseins aufrecht zu erhalten. Die Unabhängigkeit hingegen diente dazu, das seelische Princip als solches auffassen zu können, um es von der Einmischung anderer frei zu halten. Endlich die Unvergänglichkeit diente dazu, die Annahme der unsterblichen Seele zu rechtfertigen.

Um nun eine Uebereinstimmung dieser vier Grundbegriffe mit dem empirisch Gegebenen zu erzielen, musste der Wechsel der Erlebnisse, den wir unausgesetzt in uns beobachten, aus der Substanz selbst verbannt und in die Accidenzen derselben verwiesen werden. Um ihrer Bestimmung als einfachem Wesen gerecht zu werden, musste man ihr vor allem Immaterialität, dann aber auch Ausdehnungslosigkeit und Unteilbarkeit zuschreiben. Die Annahme der Unvergänglichkeit war, genauer besehen, nur eine Verlängerung des Beharrlichkeitsbegriffes ins Unendliche. Nur schwankend behauptete sich die Bestimmung der Unabhängigkeit. Was Herbart betrifft, so verteidigt er die letztere mit aller Schärfe und sein Seelenreales ist völlig unfähig, irgend eine Veränderung, sei es von aussen zu erfahren, sei es nach aussen zu veranlassen. Als er allerdings die Verbindung dieser eleatisch einseitigen, metaphysischen Ansicht mit dem empirisch Gegebenen versuchte, musste er einsehen, dass dieselbe bei strengem Aufrechterhalten des Begriffes eine Ueberleitung unmöglich sei. Er war, wie wir gesehen haben, genötigt, eine Abschwächung des ursprünglichen Begriffes in dieser Hinsicht vorzunehmen, und vollzog dieselbe in der Theorie von den zufälligen Ansichten, welche wir bereits besprochen haben.

Gegen den metaphysischen Begriff von der Seelensubstanz sind nun von drei verschiedenen Disciplinen aus Einwände erhoben worden, nämlich solche erkenntnistheoretischer, psychologischer und ethischer Art. Insbesondere musste gerade

die Herbartsche Formulirung der Substanztheorie diese kritische Gegenwirkung hervorrufen. Vor allem anderen ist es Lotze gewesen[84]), der, obwohl selbst überzeugter Vertreter einer substanziellen Hypothese, doch im Verlauf seiner bekannten Herbartkritik, bereits einige hauptsächliche Einwände angedeutet und vorbereitet hat, welche einer actuellen Auffassung die Wege ebneten. Wenn Lotze daher, von der Thatsache der Bewusstseinseinheit veranlasst, auf eine damit eo ipso zugleich gegebene »Thatsache des Daseins einer Substanz« schliesst, so ist es schon als eine anhebende, innere Zersetzung des Substanzbegriffes anzusehen, wenn er andererseits die Seele als »das, als was sie sich gibt, in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit« definirt.

Sehen wir zunächst, wie es mit den erkenntnistheoretischen Einwänden gegen die Substanztheorie Herbarts steht. Hier kann man gegen ihn den Einwand erheben, dass er durch die Theorie von den zufälligen Ansichten und die daran anschliessende Behauptung von dem Fortbestand der einmal entstandenen Vorstellungen den Begriff der Substanz verletzt habe, welcher ebenso wenig, wie eine Vergänglichkeit, ein Werden zulässt. Hier treffen wir auf einen tiefgreifenden Widerspruch, welcher erkenntnistheoretisch zuerst von Paulsen[85]) dahin formulirt wurde, dass Herbart in seinen Realen Substanz und Seiendes als identisch gesetzt hat, was thatsächlich keineswegs wird angenommen werden können. Zu dieser Einsicht wird man sofort gebracht, wenn man das Seiende durch den synonymen Begriff des Wirklichen ersetzt. Nun ist die Behauptung, nicht alles Wirkliche sei Substanz, evident; denn ausser den Substanzen gibt es noch Eigenschaften und Ereignisse, die ebenfalls unter den Begriff der Wirklichkeit, nicht aber unter den der Substanz fallen. Wie unterscheiden sich die Substanzen von den Ereignissen und Eigenschaften. Hier ist zu bemerken, dass, was die Substanz vornehmlich auszeichnet, ist die Beharrlichkeit. Dieselbe ist gewissermassen der Träger, an welchem die anderen Inhalte der Wirklichkeit haften. Ereignisse aber und Eigenschaften entstehen und vergehen; was jedoch als Substanz existirt, kann weder das eine, noch das andere. Wohin können nun eigent-

lich die Vorstellungen gerechnet werden? Die Thatsache, dass sie entstehen, würde sie unter die Ereignisse oder Eigenschaften einreihen; ihr dauernder Fortbestand aber scheint ihnen substanziellen Charakter zu verleihen. Herbart darf keines von beiden zugeben; denn will er sie als Ereignisse aufgefasst haben, so können sie keinen dauernden Bestand haben; will er sie als Eigenschaften gelten lassen, so entarten ihm seine Realen, welche einfache Wesen sein sollen. Als Substanzen aber können sie ebenfalls nicht registrirt werden; denn sie entstehen, und das läuft dem Wesen der Substanz zuwider. Auch würde eine solche Annahme ebenfalls mit der Substanzialität der Realen collidiren. Da nun keine der möglichen Annahmen zulässig ist, muss die Voraussetzung als unhaltbar angesehen werden.

Fasst man aber die Substanzialität nur im Sinne des Seelenrealen auf, so ist ihr damit ohne Zweifel eine höhere Wertung gegeben, als den Ereignissen, welche ihr zunächst gegenüber gestellt werden können. Mit Recht bemerkt daher Paulsen[86]), dass der Substanzbegriff die Eigentümlichkeit habe, in der Form von notwendigen Gesetzen zu erscheinen und zwar entweder in der Gestalt eines metaphysischen Gesetzes der Dinge, oder als apriorisches Gesetz des Verstandes, welches nur für diesen Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit hat. In Spinozas erstem Axiom der Ethik: »omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt« wird die erstere, in Kants Kritik der reinen Vernunft[87]) in der Auffassung, als Analogie der Erfahrung, die andere vertreten.

Weitere erkenntnistheoretische Motive, welche insbesondere bei Herbart für die Substanzhypothese in Betracht kommen, sind der Schluss von Wirkungen auf ein verursachendes Wesen und vom beharrenden Selbstbewusstsein auf eine beharrende Grundlage. Der erstere geht von der äusseren Naturbetrachtung aus und characterisirt sich als eine weitere Uebertragung der Methode der Naturwissenschaft auf ein anderes, ihr nicht notwendig adäquates Gebiet. Daher versteht sich diese Anwendung keineswegs von selbst, sondern bedarf, wenn sie überhaupt zulässig ist, einer sicheren Begründung. Herbart war von der Notwendigkeit und dem Nutzen derselben so überzeugt, dass er sie mit genialer Naivetät vollzog. Allerdings eine, eindrin-

gendere Reflexion über diese Möglichkeit versuchte erst die metaphysische Psychologie unserer Tage, und zwar schrittweise.

Von einer Handlung auf ein handelndes Object zu schliessen, ist in der Physik wohlberechtigt; in der Erkenntnistheorie aber stellt sich das Verhältniss dieser Reflexionsbegriffe genau umgekehrt, indem man hier annehmen muss, dass die Vorstellung eines Objectes immer erst einer Handlung ihre Entstehung verdankt, nämlich der des Vorstellens selber. Hier also muss das subjective Moment, von dem die naturwissenschaftliche Betrachtung principiell abstrahirt, in den Vordergrund gerückt werden.[88]) Object und Subject entspringen einer Thätigkeit, der des Vorstellens; die Anerkennung dieser Thatsache wird jedoch eher mit Bezug auf das erstere zugegeben als auf das letztere, da die Erkenntnis von aussen nach innen fortschreitet. Es ist daher ein von der Sprachpsychologie in aller linguistischen Entwickelung festgestellter, gemeinsamer Zug, dass das Subjective anfänglich durch Objecte der äusseren Erfahrung symbolisch ausgedrückt zu werden pflegt, sich auch häufig sprachlich aufzeigen lässt. Kinder z. B. und Angehörige von Völkern niederer Civilisationsstufe, sprechen von sich in der dritten Person.[89]) Da nun beide, Object und Subject, lediglich in der Thätigkeit des Vorstellens gegeben sind, so ist die Trennung und Gegenüberstellung derselben ein zur Entscheidung der vorliegenden Frage nutzloses Unternehmen, da es zu einem endlosen Cirkelschluss Anlass gibt. Merkwürdigerweise ist Herbart, als Kritiker des Fichteschen subjectiven Idealismus, speciell dem Ichproblem gegenüber zu dieser Einsicht gekommen, ohne aber ihre umfassendere Bedeutung zu erkennen. In der Psychologie als Wissenschaft schreibt er: »Wer, oder Was ist das Object des Selbstbewusstseins? Die Antwort muss in dem Satz liegen: das Ich stellt Sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituire den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: Das Ich stellt vor, das sich Vorstellende. Für den Ausdruck Sich wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: das Ich stellt vor, das, was vorstellt das Sich Vorstellende und so fort.«[90])

Man kann dieser Schwierigkeit nur entgehen, indem man

die Uebertragung des Dingbegriffs aus der Naturwissenschaft in die innere Erfahrung ablehnt und dem Begriff der Seele ausschliesslich die Bedeutung einer logischen Einheit der inneren Erfahrung zuerkennt, wie dies im Begriff der Materie für die äussere Erfahrung längst geschehen ist.

Der andere Schluss von einem beharrenden Selbstbewusstsein auf eine beharrende Grundlage lässt sich ontologisch zersetzen. Herbart hat ihn an Fichte getadelt, und ihn aber in seinem System nur darum nicht ausgiebig angebracht, weil er dessen Achillesferse das Ichproblem betraf. Das Selbstbewusstsein ist ebenfalls nicht dinglich, sondern nur als Handlung gegeben. Damit kommen ihm die Merkmale der Handlung zu, als deren wichtigste die Veränderlichkeit anzusehen ist. Nun entsteht allerdings die Schwierigkeit, die Handlung des Vorstellens mit der Thatsache des continuirlichen Selbstbewussteins in Ausgleich zu bringen. Da dies metaphysisch unmöglich ist, so muss eine Wahl stattfinden, und zu diesem Behuf eine empirische Vorentscheidung fallen. Es entsteht die Frage, da wir über den Thätigkeitscharacter des Vorstellens bereits entschieden haben, ob es ein unveränderliches Selbstbewusstsein wirklich gibt? Die Psychologie seit Wolf beantwortet die Frage bejahend, erst die neuere Auffassung derselben fängt auf Grund von Beobachtungen an, daran zu zweifeln.

Wir gehen einen Schritt weiter und beantworten die Frage mit unbedingter Verneinung. Wir behaupten, es gibt kein unveränderliches Selbstbewusstsein, wohl aber ein continuirliches. Das Hauptmerkmal des Selbstbewusstseins ist nicht Constanz, sondern Continuität. Die Thatsachen der Erfahrung, insbesondere die Beobachtung von künstlichen Bewusstseinsstörungen durch Suggestion haben uns in überzeugender Weise zu der Einsicht geführt, dass die Annahme der Unveränderlichkeit des Selbstbewusstseins nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Auch von psychiatrischer Seite wird diese Annahme durch die Beobachtungen bei periodischem Irresein, Aphasie und Aehnlichem gestützt.

Wohl aber sprechen diese Erfahrungen für eine zähe Continuität der Bewusstseinszustände, welche sich allerdings niemals ganz gleichen. Und diese Beobachtung gilt ganz besonders

für die Gruppe von Bewusstseinsinhalten, deren man am sichersten zu sein glaubte, weil sie das »Ich«- oder Persönlichkeitsbewusstsein constituiren. Auch dieses ist in steter Verwandlung begriffen und zeigt eine Continuität nicht seiner selbst, sondern nur seines Wechsels, der ein überaus langsamer ist. Psychologisch ausgedrückt, liegt der Unterschied zwischen dem raschen Wechsel der anderen Bewusstseinsinhalte und dem zähflüssigen des Selbstbewusstseins nur im Tempo der Apperception. Diese stellt sich dem Beobachter dar, wie die stürmisch gleitenden Fluten des Rheines von der Baseler Münsterpfalz aus gesehen, während der Wechsel im Selbstbewusstsein dem Rheine gleicht, den die Holländer kennen, wo man geübten Auges zusehen muss, um zu bemerken, dass er überhaupt fliesst.

Die Apperception aber selbst, welche als die Ursache aller dieser Erscheinungen angesehen werden muss, ist nur als reine Thätigkeit gegeben: das Prädicat der Unveränderlichkeit kann ihr daher ebensowenig angemutet werden. Mithin ist der Schluss vom beharrenden Selbstbewusstsein auf eine beharrende Grundlage als unzulässig abzuweisen, da er von einer falschen Prämisse ausgeht.

Aber auch indirect lässt sich die Unrichtigkeit dieses Schlusses darthun. Wer eine Uebertragung des Substanzbegriffes in die Psychologie mit den Motiven Herbarts zulässig findet, wird nicht umhin können, den wichtigsten Ergänzungsbegriff der naturwissenschaftlichen Substanzialitätstheorie ebenfalls herüber zu nehmen. Wir meinen den Grundbegriff von der Beharrlichkeit der Energie. Die Erfahrung lehrt jedoch, dass die Constanz der Energie im Bereich des Psychischen nicht gilt, sondern vielmehr grade das entgegengesetzte Princip vielfältiger Neuschöpfung. Vorstellungsinhalte mit den coordinirten Strebungen und Gefühlen verschwinden, ohne dass auch nur im Entferntesten an den Vorgang einer äquivalenten Umsetzung gedacht werden kann. Umgekehrt tauchen fortgesetzt neue Bewusstseinsinhalte auf, deren Herkunft völlig rätselhaft bleibt. Nur durch die sinnlichen Schranken sind dieser Neuschöpfung gewisse Hemmungen gesetzt, durch welche dieselbe wohl auf kürzere Zeit zurückgedrängt, aber niemals dauernd unterbrochen werden kann.

Als Herbart zur Aufstellung seiner Seelensubstanzlehre schritt, war die Naturwissenschaft, der er sein wesentlichstes Rüstzeug entlieh, zwar in frischem Aufschwung; noch aber fehlte dieses Princip von der Constanz der Energie, welches erst durch Robert v. Mayer in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts entdeckt wurde und durch Helmholtz wissenschaftliches Bürgerrecht erwarb. Seltsamerweise nun hatte Herbart gerade dieses Gesetz durch die Annahme einer reichen inneren Entwicklung seiner Realen an Vorstellungen anticipirt, aber, und das ist bemerkenswert, nur unter Vernachlässigung seiner substanziellen Voraussetzung und im Widerspruch zu ihr, wozu ihm die »zufälligen Ansichten« behülflich waren (siehe pg. 33 dieses Abschnittes).

In jüngster Zeit hat besonders Külpe[91]) versucht, einige Einwände gegen die Substanzialitätslehre, welche von Wundt und Paulsen[92]) gemacht worden sind, zu widerlegen. Wir wollen es nicht unterlassen, auf einige derselben hier einzugehen und dabei versuchen, den von uns eingenommenen Gesichtspunkt geltend zu machen.

Unter anderem ist es die Behauptung, dass Bewusstseinserscheinungen nicht in der Luft schweben können, sondern an einen Träger gebunden sein müssen, gegen welche diese Actualitätstheoretiker mit Wucht anrennen. Sie behaupten, ein seelischer Act komme nie allein vor, sondern immer im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens; er bedürfe also keiner besonderen Substanz, da er wirklich eben nur in diesem Zusammenhang sei. Aber ist denn damit auch die Einheitlichkeit, welche man aus schwerwiegenden Gründen nicht entbehren kann, gegeben? Külpe hat Recht, wenn er das verneint und die Vielheit von Acten, die gewissermassen den tragbaren Ring darstellen soll, durch welche das einzelne seelische Ereigniss in einheitlichen Verband gebracht werden soll, als die Unterschiebung eines neuen, unklaren Substanzbegriffes diagnosticirt. Er kann sich dabei auf die Definition der Seele durch Paulsen berufen, der sie als eine im Bewusstsein auf nicht weiter angebbare Weise zur Einheit zusammengefasste Vielheit seelischer Ereignisse erklärt und damit allerdings einen hinter undeutbarer, einheitlicher Zusammenfassung versteckten Substanzbegriff einlässt.

Man sieht, der Angriff auf der metaphysischen Front bringt den Actualitätstheoretikern nicht nur keine Vorteile, sondern noch den Nachteil, dass die Schwäche ihrer eigenen Stellung sich hervorkehrt.

Anders, wenn sie der Substanztheorie vorwerfen, sie habe keine vorstellbare Verbindung mit den einzelnen psychischen Thatsachen. Hier scheint es uns, als sei der Vorwurf gerechtfertigt. Külpe vertheidigt jene mit dem Hinweis, dass die Verbindung, die der Monismus zwischen psychischen und physischen Phänomenen annehme, ebenso schwer und ungenügend vorzustellen sei. Allein dies erscheint lediglich als ein verlegener Seitensprung; denn die beiden Schwierigkeiten haben nur geringe Aehnlichkeit, da die eine ausschliesslich auf einem Erfahrungsgebiet liegt, während die andere die Verbindung zweier heterogener Erfahrungsseiten vollziehen soll. Das monistische Problem ist ein solches von weit umfassenderer Art, kann daher dem vorliegenden nicht gleich oder auch nur ähnlich gesetzt werden. Aehnlich aber ist das Problem der Materie, für das eine solche Lösung allerdings besteht, daher es auch gerechtfertigt erscheint, eine ebensolche befriedigende Auslegung für das psychische Geschehen zu postuliren.

Sehr anfechtbar erscheint es uns auch, wenn Külpe diesen Mangel der Substanzialitätstheorie damit zu verteidigen vermeint, dass er behauptet, metaphysische Hypothesen erfüllten niemals den Zweck, für die Verknüpfung der Einzelthatsachen nützlich zu sein, sondern hätten nur zur Ergänzung der wissenschaftlichen Ergebnisse zu dienen. Unserer Ansicht nach haben sie beide Aufgaben; wenn aber bezüglich der Wichtigkeit beider eine Entscheidung getroffen werden soll, so käme erst die der Verknüpfung, dann die der Ergänzung. Denn eine Verknüpfung ohne etwaige Ergänzung kann mangelhaft sein, braucht aber nicht notwendig Fehler zu enthalten; eine Ergänzung aber ohne vollständige Verknüpfung muss immer willkürliche Hilfsbegriffe und damit Fehler enthalten. Dabei ist es selbstverständlich, dass dieser metaphysische Seelenbegriff nicht in der empirischen Psychologie zu Pseudo-Erklärungen missbraucht werden darf, wie es im vorigen Jahrhundert noch ein fast durchgängiger Gebrauch war, gegen den erst Herbart mit Entschiedenheit philo-

sophisch aufgetreten ist. Dieser metaphysische Seelenbegriff hat Aehnlichkeit mit der vis dormitiva, durch welche der Baccalaureus bei Molière die einschläfernde Wirkung des Opiums erklärt. Philosophisch ausgedrückt: Es darf die metaphysische Abstraction niemals dazu verwendet werden, empirische Causalität zu erschleichen, und deren stete Frage warum? durch »einen Machtspruch« abzufertigen suchen, der nur eine Wortumschreibung, keine wirkliche Antwort enthält.

Eine weitere Position, welche die Actualitätstheorie der Substanzialität zu entziehen versucht, betrifft den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, der für die äussere, sinnlich vermittelte Erfahrung gilt, aber für die innere nur unter Vorbehalt Sinn hat. Hier geben sich uns die Erlebnisse unmittelbar und anschaulich zugleich, nämlich so, wie sie sind, nicht wie sie scheinen, und insoweit die seelische Substanz etwa die Rolle des Dinges an sich für die innere Erfahrung hat übernehmen sollen, ist es in der That gerechtfertigt, wenn man mit Wundt und Külpe ausser dem sich der Objecte und seiner selbst Bewusstwerdenden, nichts subjectiv-Seelisches anerkennt.

Anders jedoch stellt sich die Sache dar, wenn man, wie Paulsen, unbewusste psychische Geschehnisse anerkennt. Dann sind nicht alle inneren Facta unmittelbar gegeben; denn das Unbewusste wird dann zu einer ebensolch hypothetischen Annahme, wie es die Seelensubstanz selbst ist. Wird daher das Unbewusste zugelassen, so kann man mit Schopenhauer das Ding an sich einer unbewussten transcendentalen psychischen Qualität im Willen annehmen, und eine neue Consequenz ist gewonnen, aber zugleich auch der Angriff auf die Substanzialität entkräftet. Der alten Verbindung von Substanzialität und Unbewusstem, welche Herbart mit seiner Bewusstseinsschwelle und seinen latenten Vorstellungen vertreten, ist daher nur eine neue des actuellen Voluntarismus gegenübergestellt.

Es fragt sich nur, ob Wundts Ableugnung des Unbewussten, welche auch Külpe teilt, aufrecht zu erhalten ist? Uns erscheint das unmöglich, und zwar aus einer Reihe von Thatsachen, welche die Psychopathologie und die Beobachtung anormaler Bewusstseinszustände liefern, und welche sich nicht

anders als mit einem solchen Ergänzungsbegriff erfassen lassen. Hier ist es uns wichtiger anzuführen, dass Wundt, der grimme Bekämpfer des Unbewussten selbst, mit diesem Begriff in seiner Lehre von der Reproduction der Vorstellungen (Residuenhypothese) in verschleierter Weise zu arbeiten scheint. Seine Feindschaft muss daher mehr in äusseren und zufälligen Gründen gesucht werden. Einmal ist es der Grundzug der neueren deutschen experimentellen Psychologie, die normale Psyche als Object zu wählen, bei der man dieses metaphysischen Begriffes weniger bedarf. Dann aber sieht Wundt in diesem Begriff die Höllenpforte geöffnet, durch welche der nächtliche Spuk occulter Probleme in die taghelle, behaglich geordnete psychologische Laboratoriumsarbeit hereinzupoltern droht.[93])

Sehr geschickt versuchte ferner Paulsen vom Standpunkt einer positivistischen Erkenntnistheorie die relative Nichtigkeit einer jeden Substanzlehre darzuthun[94]), und dieser Angriff gilt vielfach als erfolgreich. Gewiss, wenn es gelänge, den Substanzbegriff seiner transsubjectiven Bedeutung zu entkleiden, dann wäre der Weg gefunden, ihn auch aus der äusseren Naturbetrachtung zu eliminiren. Welche Wichtigkeit hätte er dann aber noch auf seelischem Gebiet, wenn die mühsam erworbene Uebereinstimmung dann doch durchbrochen wäre?

Paulsen geht von der Erkenntnistheorie Kants aus, untersucht den Begriff des »Dinges an sich« und kommt zu folgendem Schluss: wenn wir von dem Ding an sich, von dem wir nicht sagen dürfen, dass es Körper oder Seele, dass es eines oder vieles, dass es Substanz oder Kraft oder Ereignis sei, ja dass es existire oder nicht, denn dies alles sind nur von Erscheinungen gültige Kategorien, also wenn wir diesem absolut bestimmungslosen Andern, das jedem als sein Schatten anhängt, absehen und allein die gegebene Welt der Dinge, die für die Wissenschaft allein in Betracht kommt, in's Auge fassen, so gibt es in ihr keine Substanzen und Accidenzen, sondern nur Erscheinungen, durch unser Denken in der Kategorie der Substanzialität zu Gruppen zusammen geschlossen.

Sehen wir zu, ob dieser Einwand wirklich stichhaltig ist. Wie uns scheint, verstärkt er nur die Position der Substanzialität, ohne sie ernstlich zu gefährden. Denn wenn wir auch von deren

Gleichsetzung des letzteren mit dem des Dings an sich hier Abstand nehmen und deren Bedeutung lediglich in ihrem Bestand als Beziehungsform unseres Denkens suchen, welche nur für Erscheinungen gilt, wird sie darum weniger? Gewiss nicht, ihr Einheitscharacter wird deutlicher und zwingender, und er schiebt sich keilförmig ins Centrum der Actualitätstheorie. Selbst wenn in den Naturwissenschaften eine energetische Grundanschauung sich durchringen sollte, wäre aus diesem Grund an eine Eliminirung des Substanzialitätsbegriffes doch nicht zu denken, die Bedingungen eben unseres Erkenntnissvermögens würden ihn immer wieder restituiren.[95]) Nur das wäre denkbar, dass man ihm statt der ersten eine zweite Stelle anwiese, dass man mit Stuart Mill in den Energien die erste Objectivirung von Möglichkeiten erblickte, in den Substanzen aber nur die Möglichkeit der Kräfte, also aus letzteren objectivirte Möglichkeiten zweiter Ordnung machte.

Die Seelensubstanztheorie befriedigt fernerhin noch die Ansprüche zweier Disciplinen der Geisteswissenschaften, der Ethik (und der Theologie). Da jedoch die Einzelbehandlung solcher Consequenzen über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausreicht, so sei hier nur der Hinweis gestattet, dass die Seelensubstanzlehre nach dieser Seite hin ernstliche Angriffe von Seiten der Verfechter der Actualitätstheorie bisher nicht erfahren hat und auch voraussichtlich nicht erfahren wird. Die Gründe hierfür werden sogleich erwähnt werden, bei Anlass über des Gegensatzes von Intellectualismus und Voluntarismus, dem wir uns nunmehr zuwenden.

Dieser Gegensatz ist eine hervorragende Erscheinung innerhalb der philosophischen Bestrebungen erst seit Kant. Der Intellectualismus begann mit Descartes' und Spinozas consequenter Formulirung und wurde dann von Leibniz weiter ausgebaut, aber auch zugleich durch eine fremde Einmischung gemildert. Während Descartes das Denken schlechthin als das Attribut der Seelensubstanz bezeichnet, fasst ihn auch Spinoza als seelisches Attribut, die Einzelseele aber nicht mehr als Substanz, sondern als Modus der einen Substanz unter dem Attribut des Denkens. Leibniz, mehr noch Wolff, coordinirt dem Denken das diesem früher untergeordnete Begehren und

legt damit den Keim zu einer voluntaristischen Anschauung, die sich jedoch erst in Kant zu einer erkennbaren Gestaltung durchringt und in Schopenhauer den Höhenpunkt der Entfaltung erreicht. In Herbart jedoch tritt der consequente Erneuerer einer rein intellectualistischen Psychologie auf, der den von Descartes und Spinoza geknüpften Faden weiter spinnt, unbekümmert um den durch die Anerkennung des Gefühlsvermögens bewirkten Umschwung zu Gunsten einer voluntaristischen Metaphysik.

Wie nun die Substanzhypothese durch innere Wahlverwandtschaft meist sich dem Intellectualismus gesellte, so finden wir Actualitätstheorie und den Voluntarismus meist verschwistert. Was der Substanzhypothese nach der Seite der empirischen Psychologie und erkenntnistheoretischen Durchbildung mangelt, ergänzt oder verdeckt die intellectualistische Auslegung. Umgekehrt, was dieser in ethischer und wohl auch theologischer Hinsicht mangelt, liefert ihr jene.[96]) In einer ebensolchen Beziehung finden wir die Actualitätstheorie zu dem Voluntarismus. Jene, unfähig zu einer abschliessenden, metaphysischen Ergänzung unserer Erfahrungen, sucht diesen Mangel in der Anlehnung an den Voluntarismus auszugleichen, der *ihr* das Rüstzeug idealistischer Metaphysik verleiht[97]), während sie *ihm* die Brücke zu den Erfahrungsgebieten und deren lückenloser Einordnung schlägt.

Der Voluntarismus findet seine wesentlichste Stütze in der onto- und phylogenetischen Biologie, aus deren Thatsachenmaterial er abstrahirt ist.[98]) Bei den niedersten Lebewesen kann demnach eine intellectuelle Thätigkeit nicht angenommen werden, der blinde Trieb, die niederste Willensform herrscht dort allein. Erst mit aufsteigender Stufenfolge bilden sich die höheren Willensformen durch Complication mit dem erwachenden Vorstellungsleben, das aber eine durchaus secundäre Bedeutung hat. Selbst im Menschen soll der Wille, wie das Primäre, so das Vorherrschende sein. Nur zeitweilig und zwar am deutlichsten im ästhetischen Geniessen komme es zu einem Ueberwiegen des Intellectes. Auch in der ontogenetischen Entwicklung sei, wie die Kinderpsychologie überzeugend darthue, der sich zum bewussten Willen allmählich läuternde Trieb das

Vorherrschende. Am Deutlichsten aber zeige sich das Vorwalten des Willens am erwachsenen Menschen, dessen ganze Wesenheit er in seiner zwiefachen Form ausmache. Als innerer Wille wird er dann Apperception genannt und bildet die Grundfunction unseres Bewusstseins, nach aussen gerichtet erzeugt er die spontane Handlung oder That. Er ist also das causale Moment, welches unserem Leben Richtung und Ziel giebt und unter den unausgesetzt auf uns einströmenden Reizen die auswählt, die ihm förderlich, und die ablehnt, die ihm hinderlich zu sein scheinen. Somit ist der Wille auch der prävalirende Factor, welcher den Inhalt unseres Gedächtnisses und damit unseres Selbstbewusstseins bestimmt.

Herbart dagegen musste dem Willen notgedrungen eine secundäre Bedeutung zumessen, was er, wie wir gesehen, in der Weise vollzog, dass er ihn mit dem Gefühl auf eine Stufe stellt[99]) und beide als Nebenleistungen des Vorstellungsmechanismus ansah. Zu dieser schweren Verkennung des Wertes der Willensseite des Bewusstseins konnte ihn nur die Anwendung einer idealistischen Methodologie verleiten, und in der That hatte Herbart zeitweilig Rückfälle in einen speculativ-rigorosen Dogmatismus, der sich, ganz im Widerspruch zu dem Grundzug seiner Denkart in empiriefeindlichen Aeusserungen kundgab. So schreibt er in einer öfters von uns angezogenen Arbeit[100]): »Von unseren philosophischen Schulen hat die eine so viel zu phantasiren, zu combiniren, zu deuten und zu polemisiren, dass sie zum Untersuchen nicht kommt, eine andere schwelgt in Gefühlen und wiegt sich mit Einbildungen von der Wichtigkeit aller Demonstration in einen süssen Schlaf, eine dritte, freier von Vorurteilen als jene beiden, ist so ungelenkig, so steif und starr, dass sie immer dasselbe wiederholt und nie von der Stelle rückt. *Unterdessen wächst der Empirismus wie Unkraut, und wo ein Streben nach Höherem rege wird, da fehlt die rechte Zucht,* und alle Verführung der Schwärmerei findet leichtes Spiel in Köpfen voll ungeordneter Gedanken.«

Wie unbedeutend sich Herbart das empirische Wirken des Willens vorgestellt, hat uns der erste Abschnitt gezeigt. Hier haben wir nur die Consequenz dieser intellectualistischen Metaphysik in einigen Strichen anzudeuten. Wir haben uns über-

zeugt, dass bei seiner Auffassung des Willens zwei Grundbegriffe der Psychologie als Reibungseffect aufsteigender Vorstellungen sozusagen verloren gehen mussten: Apperception und Aufmerksamkeit. Sehen wir nun zu, in welche Widersprüche Herbart gerät, wenn er das allgemeine Wollen oder die Maxime (deren Vorhandensein er nicht bestreiten konnte, da er ihrer in einem Gebiete angewandter Psychologie, der Pädagogik[101]) bedurfte) mit seinem psychologischen System in Uebereinstimmung zu setzen versucht. Er glaubt die Maxime nach der Analogie des allgemeinen Denkens behandeln zu können. Es müssten zuerst solche Vorstellungen, die im Zustand des Begehrens sich befinden, in grosser Menge mit einander verschmelzen. Das Verschmolzene sollte dann durch Urteile bestimmt und geläutert werden. Allein da der Zustand des Begehrens ein so vergänglicher und weder den Vorstellungen noch dem Bewusstsein wesentlicher ist, wie können daraus andauernde Maximen, wie wir sie kennen, entstehen? Herbart antwortet: »Indem Jemand eine gewisse Regel zu seiner Maxime erhebt, will er wirklich den Zweck, worauf die Regel zielt. Dieses Wollen nun ist kein vorübergehendes Begehren, sondern es liegt darin der Character der Stetigkeit und Allgemeinheit. Eine Vorstellung, die im Augenblick vielleicht ein Begehrtes bezeichnet, verliert vielleicht diese Bestimmung im nächsten Moment; ihr Object ist ihr jetzt gleichgültig und abermals im folgenden Augenblick ein Gegenstand des Widerwillens. Etwas so wandelbares kann den Inhalt practischer Maximen nicht darbieten. Ebenso flüchtig sind die Affecte und daher ebenso untauglich, Maximen zu stiften. Es bleiben noch die Leidenschaften, die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen im strengen Sinne und die ästhetischen Urteile. Jede dieser Art des Vorziehens und Verwerfens ergibt wirkliche Maximen.«

Es bedarf lediglich der Gegenüberstellung seiner Definition der Leidenschaften, um sofort die totale Unmöglichkeit seiner Construction der Maxime erkennen zu lassen. »Leidenschaften« erklärt er im Verlauf obiger Ausführungen, »sind bleibende Dispositionen zu Begierden, die in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz haben.«[102]) Man sieht, sobald Herbart zu allgemeinen Erklärungen überzugehen hat, muss er die Grund-

begriffe seiner empirischen Psychologie im Stiche lassen, da sie ihm keinen Uebergang zu den allgemeinen Problemen gestatten. In diesem Fall operirt er mit den Abstractionen derjenigen Psychologie, welche er definitiv überwunden zu haben glaubte, in genau derselben missbräuchlichen Anwendung, wie diese selbst. Nur ist dieser Fehler bei ihm noch viel schwerer als bei jener, da ihm nicht mehr die volle Zahl jener Schachfiguren der psychologischen Abstraction zur Verfügung steht, mit der seine Gegner gespielt hatten. Hat er sich doch gleich von vorneweg nicht nur der Königin und der Eckthürme, sondern auch des Königs begeben! Oder ist es dem nicht so, wenn wir feststellen mussten, dass er sich der Begriffe des Selbstbewusstseins, der Aufmerksamkeit und der Apperception nicht versicherte und die Thatsachen des Gemütslebens als quantité négligeable behandelte?

Ergebnisse.

I. Die empirische Psychologie Herbarts entspricht trotz der hohen Anschaulichkeit ihrer Grundbegriffe meist nicht den Thatsachen.

II. Ihr Hauptvorzug liegt in der Methode, das seelische Geschehen aus Elementen zu construiren.

III. Ihre Hauptfehler liegen in der Unfähigkeit, den Grundbegriffen der Apperception und der Aufmerksamkeit gerecht zu werden, ferner in der willkürlichen Sondervoraussetzung von der kleinsteu Hemmungssumme.

IV. Herbarts metaphysische Psychologie, als eine durchgeführte Vereinigung von Intellectualismus und Seelensubstanztheorie, ist vornehmlich geeignet, die neueren Problemverschlingungen und -verschiebungen zu beleuchten, was die folgenden Resultate ergeben.

V. Die Seelensubstanztheorie Herbarts ist nicht aufrecht zu erhalten. Insbesondere sind die Einwände in erkenntniss-

theoretischer Hinsicht schwerwiegend, welche vom Standpunkt der Actualitätstheorie aus erhoben werden.

VI. Die Seelensubstanztheorie vermag nicht allen Thatsachen der empirischen Psychologie in zulänglicher Weise gerecht zu werden; insbesondere ist diese Schwäche dem Grundbegriff der Apperception gegenüber nachgewiesen worden.

VII. Die Seelensubstanz ist aber bisher weder in der Metaphysik, noch in der Ethik ersetzt worden.

VIII. Die Actualitätstheorie, in Verbindung mit dem Voluntarismus, ist aus der Erkenntnistheorie erwachsen, kann jedoch keinen Anspruch darauf erheben, als eine ächte metaphysische angesehen zu werden, da sie nichts anderes als eine Coordination psychischer Thatsachen, keine logische Subordination darstellt. Sie setzt nur die von der empirischen Psychologie gelieferten Thatsachen miteinander in Verbindung, vermeidet jedoch die theoretische Ergänzung durch grundlegende Hülfsbegriffe wie es das Wesen einer Metaphysik erfordert.

IX. Die Actualitätstheorie ist daher metaphysisch unfruchtbar.

X. Beide Theorien stellen keinen unvereinbaren Gegensatz dar, sondern scheinen uns darauf angewiesen zu sein, in einander verschmelzend sich zu ergänzen. Ansätze dazu finden sich einerseits bei Lotze, der als Substanzialitätstheoretiker bereits eine actualistische Definition unterlaufen lässt, andererseits bei Paulsen, der als Actualitätstheoretiker einer versteckten Substanzialität das Wort redet.

XI. Der Gegensatz zwischen Intellectualismus und Voluntarismus hingegen scheint uns bis jetzt nicht dazu geeignet, durch eine synthetische Dialectik ausgeglichen zu werden, er scheint vorläufig nur durch die Ueberwindung des ersteren durch den Voluntarismus erledigt werden zu können.

Quellenhinweise und Anmerkungen.

Abschnitt I.

[1]) W. Windelband: Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892. pg. 495.

[2]) M. Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Bd. I., 1894.

[3]) Tetens: Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. 1777. Bd. X., pg. 625 squ. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Tetens die seelische Trichotomie dem von ihm oft citirten Schweizer Psychologen Charles Bonnet entnommen hat, da derselbe bereits im Jahre 1767 sich in einer Abhandlung (Oeuvres Chr. I. t. VIII., pg. 402) dafür ausgesprochen hat. Der von Tetens gebrauchte Ausdruck „Empfindniss" lässt sich als Verdeutschungsversuch der von Bonnet gebrauchten Sensibilité auffassen.

[4]) Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Sämmtl. Werke. Hartenstein 1867. Bd. IV., pg. 361.

[5]) Geschichte der deutschen Philosophie, München 1873, Bd. XIII der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, herausgegeben durch die histor. Commission bei der Königl. Akademie der Wisseenschaften, München, pg. 854 ff.

[6]) Herbart: Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1850/51, Verlag L. Voss, Bd. XI., pg. 380 sq. Citat: Bd. V., pg. 6.

[7]) — ibid., Bd. VII., pg. 129 squ.

[8]) — ib., Bd. V., pg. 9.

[9]) Lange: Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1892. IV. Aufl. Herausgeg. von Cohn. Bd. II., pg. 681, 682.

[10]) Ribot: La psychologie allemande contemporaine, II. edit. Paris 1885. Bibliothèque de philosophie contemporaine. pg. 3. Ferner Mauxion: La métaphysique de Herbart. Paris, 1894. Libr. Hachette.

[11]) Volkmann: Lehrbuch der Psychologie. III. Aufl. 1884—1885.

[12]) Capesius: Die Metaphysik Herbarts. Leipzig 1878. Vorrede pg. III.

[13]) Lotze: Medicinische Psychologie. Leipzig 1852. Abschnitt 20, pg. 32.

Abschnitt II.

[14]) Herbart: Bd. VI., pag. 456: „Niemand wird die Psychologie vest anfassen, dessen allgemeine Metaphysik noch im Schwanken begriffen ist."

[15]) Lipps, Th.: Zur Herbartschen Psychologie. Bonn 1879.

[16]) Herbart: Bd. IV., pg. 77.

[17]) — Bd. V., pg. 15.

[18]) — Bd. V., pg. 16.

19) Herbart: Bd. V., pg. 341, 18.
20) — Bd. V., pg. 17.
21) — Bd. V., pg. 21 squ.
22) — Bd. I., pg. 80.
23) — Bd. VI., pg. 123.
24) — Bd. V., pg. 31.
25) — Bd. V., pg. 59, 175; Bd. VI., pg. 160.
26) Vorstellungen als Kräfte aufzufassen ist ursprünglich eine Leibnizische Idee, dessen Monaden nicht nur mit Widerstands-, sondern auch Vorstellungskraft begabt sind. Mit dem Begriff der vorstellenden Kraft hatte Leibniz den cartesianischen Dualismus zwischen Ausdehnung und Denken überwunden. In Herbarts Fortbildung sinkt jedoch diese Synthese auf eine Analogie zurück. Vergl. darüber Heussler: Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre. Breslau 1885, pg. 107.
27) Ribot: a. a. O.; pg. 25.
28) Lange: Die Grundlegung der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung des Fundamentalfehlers bei Herbart und Drobisch. Duisburg 1865.
29) Herbart: Bd. VII., pg. 148.
30) — Bd. VII., pg. 136.
31) Wundt: Grundzüge der physiol. Psychologie. III. Aufl., Bd. II., pg. 391.
32) Volkmann: a. a. O., Bd. I., pg. 476.
33) Herbart: Bd. V., pg. 494.
34) — Bd. V., pg. 20.
35) — Bd. V., pg. 29.
36) — Bd. V., pg. 29.
37) — Bd. V., pg. 31.
38) — Bd. V., pg. 29 sq., 70; Bd. VI., pg. 68, 105.
39) — Bd. V., pg. 72; Bd. VI., pg. 92 sq.
40) Volkmann: a. a. O., pg. 180 sq.
41) Nahlowsky, Josef, W.: Das Gefühlsleben. Leipzig, 1862., pg. 28 sq.
42) Lotze: Mikrokosmos. Bd. I., pg. 200 sq. Medicinische Psychologie, pg. 150. Kleine Schriften, Bd. II., pg. 180. Von Herbartianern ist es nur Lipps, der die abstracten Vermögen, allerdings sehr verclausulirt, anerkennt. Vergl. Grundthatsachen des Seelenlebens, 1883, pg. 27.
43) Herbart: Bd. V., pg. 73.
44) — Bd. V., pg. 107.
45) — Bd. V., pg. 73.
46) — Bd. VI., pg. 110.
47) Lipps: a. a. O., pg. 19—21.
48) Wundt: Grundzüge. Bd. I., pg. 290, 508 sq.
49) Herbart unterscheidet noch vom Begehren das Wollen, welches „ein Begehren verbunden mit der Voraussetzung der Erfüllung“ sei. Als

Beispiel führt er an: „Napoleon wollte als Kaiser, und begehrte auf St. Helena". Bd. V., pg. 78. Wie oberflächlich eine derartige von aussen her motivirte Unterscheidung ist, ergibt schon der Hinweis, dass an dem abgelaufenen psychischen Thatbestand durch nachherige Erfüllung doch nichts mehr geändert wird. In der Ethik mag daher eine solche Unterscheidung ihren Werth haben, psychologisch ist sie bedeutungslos.

50) Lotze: Mikrokosmos. Bd. II., pg. 200.
51) Herbart: Bd. V., pg. 78 sq.
52) — Bd. VI., pg. 110.
53) — Bd. VI., pg. 376.
54) Dumont Léon: Du plaisir et de la douleur. III. edit. Paris 1885.
55) Herbart: Bd. VI., pg. 96 sq.
56) Leibniz: Opera philosophica, ed Erdmann, pg. 715.
57) Wundt: Grundzüge der physiol. Psychol. III. Aufl. Bd. II., pag. 369.
58) — ibid., pg. 235 sq., pg. 243 sq.
59) — Essays Aufsätze: Bd. VIII., Gefühl und Vorstellung, pg. 204.

Abschnitt III.

60) Herbart: Bd. IV., pg. 83.
61) Paulsen: Ueber den Begriff der Substanzialität, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. I., pg. 488, 503. Citat ibid.
62) Herbart: Bd. IV., pg. 74.
63) — Bd. IV., pg. 72.
64) — Bd. IV., pg. 77.
65) — Bd. IV., pg. 825 sq.
66) — Bd. IV., pg. 87.
67) — Bd. IV., pg. 107.
68) — Bd. V., pg. 109.
69) Capesius: a. a. O., pg. 91, 92.
70) Herbart: Bd. IV., pg. 92, 58.
71) Lotze in Fichtes Zeitschrift für Philosophie. Bd. XI., pg. 216.
72) Herbart: Bd. V., pg. 110.
73) — Bd. V., pg. 110.
74) Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III., 1867, pg. 83.
75) Herbart: Bd. III., pg. 38, § 12.
76) Capesius, a. a. O., pg. 16, Mauxion: La métaphysique de Herbart et la critique de Kant. Paris 1895. pg. 298.
77) Fichte selbst gibt dieser Unterscheidung Ausdruck in seiner ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797. Siehe: Sämmtliche Werke. Bd. I., pg. 433.
78) Ziller: Herbartische Reliquien. 1871. pg. 33.
79) Heussler, a. a. O., pg. 60 sq., 106 sq.
80) Lotze: Medicinische Psychologie. pg. 153—156.
81) Wundt: Grundzüge. Bd. II., pg. 532.

[82]) Zu nennen wäre der bedeutende englische Physiker und Entdecker des Thallium, Crookes, ferner der russische Psychologe Aksakow, unsere Zeitgenossen. Vergl. Aksakow: Animismus und Spiritismus. II. Aufl. Leipzig, 1895.

[83]) Paulsen: Einleitung in die Philosophie. Berlin, 1895. III. Aufl. pg. 116 sq., 6. Abschn., I. Capitel, I. Buch.

[84]) Lotze: Med. Psych. pg. 154.

[85]) Paulsen, a. a. O., pg. 489.

[86]) — a. a. O., pg. 489.

[87]) Kant, a. a. O., pg. 168—169.

[88]) Wundt: Logik, eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden der wissenschaftlichen Forschung. 2 Bände. Bd. II., Methodenlehre, pg. 506. Stuttgart, 1883.

[89]) In Mauxion: La métaphysique de Herbart, Chap V., pg. 298, ist, im Anschluss an Herbart, solchen Erörterungen ein ausführliches und von gutem Eindringen in den Gegenstand zeugendes Kapitel gewidmet.

[90]) Herbart: Bd. V., pg. 274.

[91]) Külpe: Einleitung in die Philosophie. Leipzig, 1895. pg. 190.

[92]) Paulsen, a. a. O., pg. 488.

[93]) Wundt: Philosophische Studien: Suggestion u. Hypnotismus. Bd. VIII.

[94]) Paulsen, a. a. O., pg. 509.

[95]) Als ein erster Versuch zur Begründung einer energetischen Grundanschauung ist anzuführen: Ostwald, Prof. der theoretischen Chemie in Leipzig: „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus", Rede am Naturforschertag zu Lübeck, 1895; Bericht darüber in der Wochenschrift „Kritik", 1895, No. 63.

[96]) Dieser Gedanke findet sich in Wundts Logik, Bd. II., pg. 504, wenn er sagt: „So wird es denn erklärlich, dass bei den Nachfolgern Herbarts, abgesehen von dem engeren Kreis seiner Schüler, die substanzielle Idee allmählich wieder zu einer metaphysischen Zierde geworden ist, deren man sich bedient, wenn man glaubt, ethischen Forderungen auf diesem aussichtslosen Wege gerecht werden zu können, die man aber beiseite liegen lässt, sobald man sich bequemt, in die Tiefe der psychologischen Erfahrung hinabzusteigen."

[97]) Paulsen: Einleitung pg. 149. System der Ethik. III. Aufl. 1894. II. Buch.

[98]) Horwicz, Adolf: Zur Entwicklungsgeschichte des Willens. Magdeburg, 1876. pg. 14, 18 sq.

[99]) Herbart: Bd. V., pg. 274.

[100]) — Bd. VII., pg. 133.

[101]) Ostermann: Die hauptsächlichsten Irrthümer der Herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Consequenzen. Oldenburg, 1887. pg. 210 ff.

[102]) Herbart: Bd. VI., pg. 104.